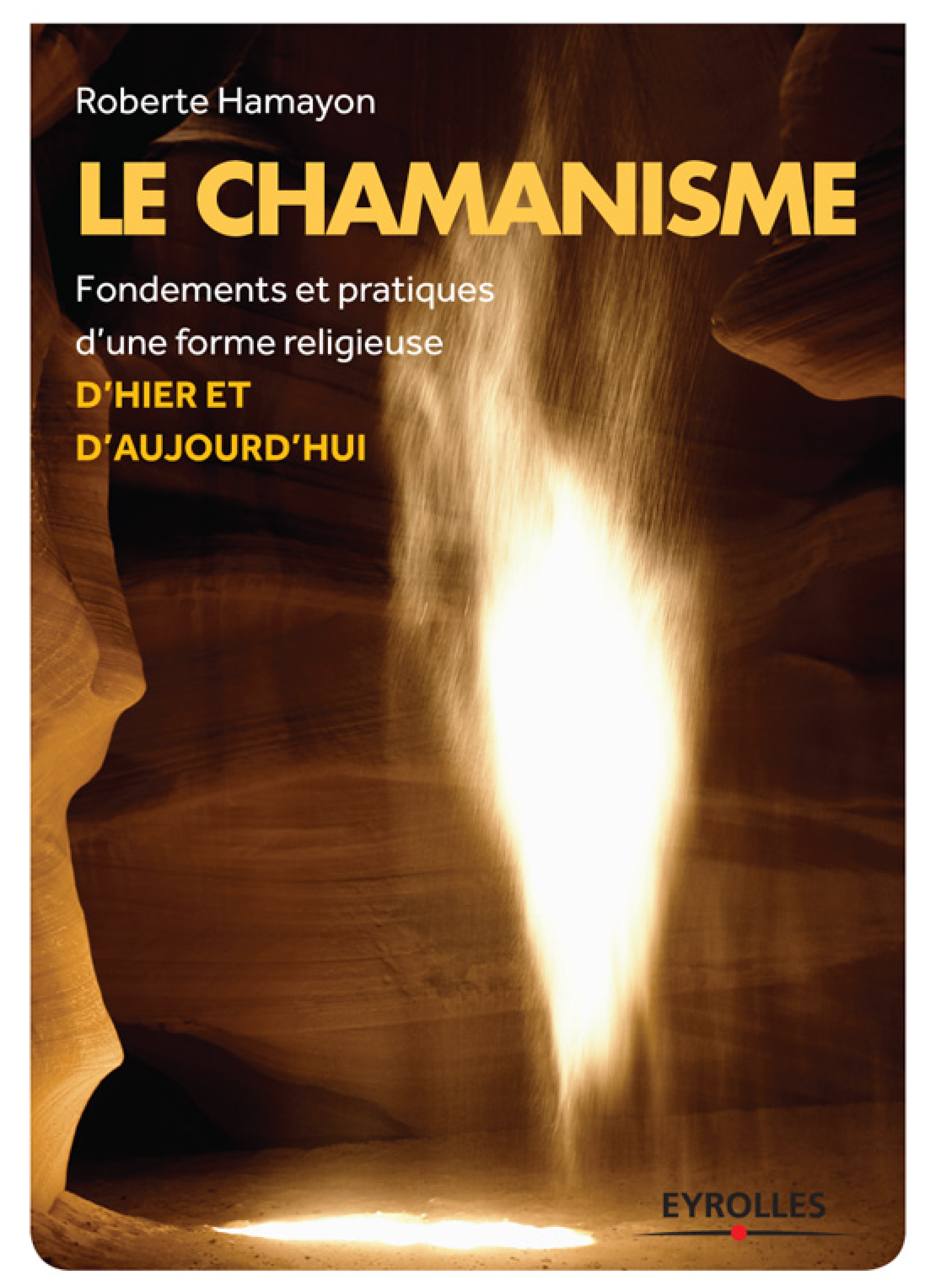
EYROLLES PRATIQUE
Religion



EYROLLES PRATIQUE
Religion



On parle de chamane et de chamanisme aussi bien à propos de phénomènes préhistoriques que de réalités contemporaines rencontrées quasiment partout dans le monde. Ces termes sont utilisés dans des sens très variés, bien éloignés de ce qu'ils signifient pour les peuples traditionnels. Précis, synthétique et vivant, cet ouvrage retrace l'histoire de ces usages, puis décrit les croyances et les pratiques chamaniques des peuples de Sibérie d'où vient le terme de chamane, et enfin s'interroge sur ce qui les rapproche et les sépare des religions avec lesquelles elles se sont entremêlées dans diverses régions du monde.

- Un auteur spécialiste
- Une approche historique
- Un décryptage symbolique


© Michel Devaux

ROBERTE HAMAYON, anthropologue et linguiste, docteur ès lettres, a été chercheur au CNRS, puis directeur d'études à l'École pratique des hautes études où elle a occupé la chaire des Religions de l'Asie septentrionale de 1974 à 2007. Elle a travaillé sur le terrain en Mongolie et en Bouriatie de 1967 à 1991, puis dans d'autres pays d'Asie extrême-orientale. Ses principaux thèmes de recherche sont le chamanisme, l'épopée, le jeu et le rituel.

Roberte Hamayon

LE CHAMANISME



Groupe Eyrolles
61, bd Saint-Germain
75240 Paris Cedex 05
www.editions-eyrolles.com

Mise en pages : Istria

ISBN : 978-2-212-56219-4

SOMMAIRE

INTRODUCTION

« Chamane » et « chamanisme » sont employés dans des sens très divers selon les lieux et les époques, et par référence à des réalités passées et présentes très disparates.

Le terme « chamane » se répand en Europe au XVIII[e] siècle sans avoir reçu de définition précise, pour désigner un type de personnage découvert par l'Empire russe dans ses lointains confins. Son usage s'étend un siècle plus tard aux spécialistes typiques des sociétés traditionnelles desquels on l'a jusqu'alors rapproché : devin, sorcier, guérisseur, magicien… Dans le contexte de la fin du XIX[e] siècle, qui voit progresser l'expansion coloniale et naître les sciences sociales, l'Occident forge le terme « chamanisme » pour englober un ensemble de pratiques que le colonisateur veut combattre et l'humaniste comprendre. Le chamanisme est donc un concept construit loin des réalités qu'il désigne. Celles-ci font l'objet d'interprétations multiples, qui oscillent entre la sphère de la religion et celle de la psychologie, évoluant au gré des intérêts occidentaux. Un renversement de valeurs s'amorce à la fin des années 1960 : jusque-là décrié, le chamanisme est dès lors idéalisé. Les néochamanismes qui émergent en Occident font déborder l'usage de chamane et de chamanisme hors de leurs références initiales ; ils appliquent ces termes aux réalités occidentales elles-mêmes et leur donnent une portée universelle.

S'agissant des sociétés traditionnelles, « chamanisme » désigne un système de représentations et de pratiques dont l'agent est souvent, mais pas nécessairement, le personnage appelé chamane. Il n'y a pas de chamanisme « pur ». Mais le chamanisme se rencontre à l'état de système central chez des peuples qui partagent les traits suivants : forte tradition de chasse, faible démographie, organisation égalitaire et absence de pouvoir central. Il est fondé sur une conception animiste du monde qui attribue à des entités naturelles une forme de subjectivité, ce qui permet d'établir des

relations avec elles – notamment de s'accorder avec les esprits des espèces gibier pour pouvoir chasser. Il survit à la disparition de l'activité de chasse sous forme de pratiques fragmentées et modifiées visant à obtenir des biens qui, comme le gibier, ne peuvent être « produits » (pluie, fécondité, succès, chance…). Par convention, ce type de système sera dit ici « religieux » bien qu'il ne possède pas les critères d'une religion.

Des éléments chamaniques se rencontrent dans toutes sortes de contextes de par le monde. Ils sont généralement dispersés et mêlés à des éléments relevant d'autres systèmes religieux, d'où leur grande diversité. Un aperçu comparatif présentera quelques cas résultant d'interactions entre fond chamanique et religions universalistes (christianisme, bouddhisme, islam) dans des sociétés modernes de tradition chamaniste. À ces interactions s'ajoute, par contrecoup de la vogue occidentale des dernières décennies, un certain renouveau autochtone qui se manifeste par l'émergence de « nouveaux chamanes » ou de « chamanes urbains ». Les activités de ces nouveaux chamanes s'orientent vers les voies les plus variables, inspirant aussi bien des mouvements identitaires que des organisations de « tourisme chamanique », qui sont en plein essor aujourd'hui.

Afin de comprendre les raisons de cette diversité, la *première partie* de cet ouvrage retracera l'histoire de ces termes et de leurs interprétations. On identifie du chamanisme sous diverses formes : soit comme système religieux à part entière, occupant une place centrale dans la société, soit sous forme d'éléments séparés combinés à d'autres systèmes religieux. La *deuxième partie* examinera un exemple de chamanisme « central », celui des peuples de la taïga sibérienne, berceau du terme « chamane » (du toungouse *saman*), ainsi que les facteurs qui le repoussent à la périphérie et les changements qui en résultent. La *troisième partie* brossera un tableau de la diversité des formes de chamanisme rencontrées ailleurs dans le monde.

PARTIE 1

LE CONCEPT DE CHAMANISME : UNE CONSTRUCTION OCCIDENTALE

CHAPITRE 1

LA DÉCOUVERTE DU CHAMANE, UNE QUESTION DE RELIGION

Au programme

- **Rival pour le prêtre orthodoxe**
- **Primitif ou imposteur pour les explorateurs**
- **Noble magicien pour les romantiques**

« Chamane » est le nom que les peuples toungouses de Sibérie orientale donnent à leur principal spécialiste rituel. Le même type de personnage se rencontre, sous d'autres noms, chez les peuples autochtones voisins.

Si ce terme toungouse s'est progressivement imposé pour le désigner au sein du monde russe à mesure que progressait la colonisation de la Sibérie, à partir de la fin du XVIe siècle, c'est que tous les autochtones pris pour guides par les explorateurs et autres voyageurs étaient des Toungouses. Ceux-ci étaient réputés pour leur connaissance exceptionnelle des voies de circulation d'un bout à l'autre de cet immense espace. Ils étaient réputés aussi pour leurs chamanes – les meilleurs, dit-on partout en Sibérie. Divers types de sources permettent de retracer le cheminement du terme « chamane » depuis la Russie jusqu'à l'Europe des Lumières, la succession des interprétations qui en ont été faites, puis le rôle dont l'ont chargé les sciences sociales depuis la seconde moitié du XIXe siècle.

Les Toungouses

Chasseurs et éleveurs de rennes, les Toungouses vivent à l'époque en petits groupes assez dispersés et mobiles pour suivre les migrations saisonnières de cet animal ; dès l'enfance, ils apprennent à mémoriser les voies d'eau traversant la forêt ou *taïga*. Ils sont beaucoup moins nombreux que leurs voisins éleveurs de bovins et de chevaux concentrés

dans les régions de steppe et de toundra (les Bouriates et les Iakoutes) mais savent tirer parti de leur spécificité, qui fait d'eux d'indispensables médiateurs.

Rival pour le prêtre orthodoxe

Une « religion diabolique »

C'est la plume de l'archiprêtre Avvakum, tenu pour être le plus grand écrivain russe d'avant le XIX[e] siècle, qui permet au personnage du chamane de faire une entrée remarquée dans la littérature russe. Dans son récit d'exil en Sibérie (rédigé entre 1672 et 1675), il raconte comment le chef cosaque qui le convoyait « obligea un indigène à chamaniser », c'est-à-dire à « deviner », à propos de l'expédition qu'il projetait : « Sera-t-elle heureuse ? »

Voici ce que note l'archiprêtre : le chamane saute, danse, sacrifie un bélier et fait savoir que les « démons » qu'il a appelés annoncent le succès. La réaction spontanée d'Avvakum est d'intervenir sur le même terrain que lui ; la prière qu'il adresse à son Dieu ne tarde pas à tourner en malédiction : « Envoie-leur du mal ! » Il aura beau se le reprocher aussitôt, son attitude aura exprimé une grande symétrie sinon par la forme, du moins par le contenu, avec celle du chamane, à qui il prête un réel pouvoir et en qui il voit un concurrent.

Le *raskol* ou la scission de l'Église orthodoxe russe

Avvakum, archiprêtre du clergé orthodoxe, s'oppose violemment au projet du patriarche de Moscou, Nikon, de réformer l'Église orthodoxe russe. Le tsar Alexis I[er] fait entériner les réformes, mais démet Nikon de ses fonctions et bannit Avvakum, qu'il fera brûler vif en 1682. L'ensemble déclenche le schisme, ou *raskol*, et l'exil de millions de « vieux-croyants ».

… et subversive

L'anecdote met aussi en concurrence les croyances respectives du chamane et du prêtre. Elle est à l'origine de l'idée que l'activité du

chamane relève de la sphère religieuse, mais qu'il s'agit d'une forme de religion diabolique et sauvage qui ne voit pas en Dieu son maître. Elle est potentiellement d'autant plus subversive qu'elle fait intervenir des démons, offensant ainsi à la fois le Dieu tout-puissant des chrétiens, dont la volonté doit être faite, et le tsar qui étend son règne sur Terre. Cette vision du chamane guidera l'attitude des missionnaires pendant le siècle suivant, mais s'estompera peu à peu dans l'opinion courante à mesure que d'autres visions plus ou moins compatibles entre elles se répandront.

Peuples à chamanes, peuples à Dieu

La vision héritée de l'époque d'Avvakum persistera au moins dans une expression utilisée par les Bouriates vivant aux alentours du lac Baïkal pour se définir : ils se disent « peuple à chamanes » par opposition aux « peuples à Dieu » que sont, pour eux, les Russes et les Juifs.

Des gestes sauvages

Le saut, la danse, le coup de tête sont des éléments courants de la conduite corporelle du chamane en action. Avvakum les identifie à des types de mouvements qu'il connaît et peut nommer dans sa langue. Mais on ne tardera guère à y voir aussi des gestes imitatifs des animaux qui, venant renforcer les éléments animaux du costume du chamane, vaudront à sa pratique l'étiquette de sauvage et diabolique.

Plus tard, le comportement chamanique sera perçu comme une suite de gesticulations désordonnées et extravagantes. D'abord condamnées comme contraires au recueillement chrétien, ces gesticulations seront mises plus tard sur le compte de diverses pathologies.

Une vue globale de l'être humain

La portée donnée à ce type de mouvement corporel dans le rituel chamanique est significative d'une conception globale de l'être humain, qui s'oppose à la conception dualiste que promeut le christianisme, insistant sur la séparation entre le corps et l'âme. Alors que l'âme, spécifique de l'être humain, participe de la substance divine, le corps, partagé avec l'animal, éloigne de Dieu.

Dès les débuts du christianisme, les Pères de l'Église condamnent particulièrement le saut et la danse dans leur combat contre le paganisme et l'idolâtrie. Pour Jean Chrysostome, nos pieds ne sont pas faits pour sauter et danser, mais pour marcher modérément.

Influer sur les réalités à venir

Agir plutôt que prédire

Avvakum interprète l'action de « chamaniser », englobant l'appel du chamane et la « réponse des démons », en termes de « divination », de « prophétie ». Ce sont là des mots courants, mais, pris à la lettre, ils induisent en erreur. En effet, pour un chamane, il ne s'agit pas de « prédire » un fait qui aurait pour ainsi dire été prédéterminé, de *dire* l'avenir, mais en quelque sorte de le *faire*.

Il en va de même pour le chef du convoi d'exil qui a commandité ce rituel, comme pour l'archiprêtre qui a bien compris en ce sens l'action du chamane et qui a à son tour lancé une malédiction clairement destinée elle aussi à influer sur les réalités à venir. S'il se la reproche, c'est que ce genre d'action est doublement contraire à l'attitude requise du bon chrétien qui doit ne se fier qu'à Dieu et ne se préoccuper que du salut de son âme après la mort.

Une action efficace, ici et maintenant

Dans son principe même, l'action chamanique vise un résultat concret et immédiat. Elle se veut efficace *ici* et *maintenant* ; pour cela elle fait intervenir des « démons », supposés sensibles aux pressions humaines qui ne pourraient fléchir le Dieu chrétien. Ce pragmatisme explique pour une grande part l'échec relatif des efforts de christianisation. Il explique surtout le caractère superficiel de la conversion des peuples officiellement christianisés et la persistance de leurs pratiques chamaniques, en parallèle, hors des églises.

La quête du salut coexiste avec celle du bienfait *hic et nunc* chez les Russes de Sibérie également, qui font couramment appel aux chamanes autochtones. Une nuance distingue toutefois les deux démarches aux yeux

des peuples autochtones : ils ne remercient ou ne rétribuent leur chamane qu'en cas de succès et sont choqués que les popes fassent la quête avant que la messe ne soit terminée, et donc avant que l'on ne ne puisse juger si les prières des popes ont été exaucées.

Primitif ou imposteur pour les explorateurs

La perception des Européens du XVIIIe siècle

L'exploration de la Sibérie

Le règne de Pierre le Grand, tsar puis premier empereur de Russie en 1721, amorce une autre forme de connaissance. D'un côté, il encourage la conversion des peuples de l'Empire, au nom de la devise « un seul Dieu, un seul tsar ». Mais d'un autre côté, il est animé à leur égard d'une grande curiosité comme du souci de faire l'inventaire de son vaste empire.

Fervent admirateur des techniques européennes, il commandite surtout des Européens pour mener des expéditions d'exploration et de collecte d'objets. Dès le début de son règne, il a mandaté pour une ambassade en Chine le Danois Evert Ysbrants Ides et l'Allemand Adam Brand. Ceux-ci rapportent de leurs trois ans de voyage (1692-1694) un récit détaillé, *Relation du voyage de Monsieur Evert Isbrand, envoyé de sa Majesté czarienne à l'Empereur de Chine en 1692, 1693 et 1694* (édition française de 1699), qui sera publié quelques années plus tard dans la plupart des langues ouest-européennes.

« S'il arrive que cinq ou six Tungules habitent l'un auprès de l'autre [...] ils entretiennent tous ensemble un schaman, ce qui parmi eux signifie un prêtre, ou un magicien. »

Evert Ysbrants Ides et Adam Brand

Un « prêtre du diable »

C'est surtout de leur ouvrage que le Hollandais Nicolas Witsen[1] s'inspire pour décrire la Sibérie. Son livre est une source essentielle, même s'il n'y

est pas allé lui-même et s'il extrapole parfois à partir des données, comme dans la gravure qu'il présente comme figurant un « prêtre du diable » ; celui-ci y est doté de pieds d'ours et coiffé d'une véritable ramure de cervidé. C'est à tort que cette gravure, très célèbre, a été considérée comme la première représentation d'un chamane sibérien : l'apparence du chamane y est pure invention.

L'influence des Lumières

Un peu avant que l'influence des Lumières ne gagne la Russie, Pierre le Grand fonde à Saint-Pétersbourg, sa capitale, un musée pour rassembler les curiosités de son Empire, nommé Kunstkamera, où sont exposés des objets chamaniques (tambours, costumes, supports d'esprits…). L'objectif, d'abord culturel, sera de plus en plus pédagogique : l'enjeu est de surmonter l'hétérogénéité des peuples et de favoriser leur intégration. Ses successeurs poursuivront son œuvre.

Les savants, pour la plupart d'origine ou de culture allemande, que les tsars invitent à l'Académie des sciences de Russie, propagent l'influence des Lumières. Ce sont les relations de voyage de trois d'entre eux qui constituent les plus importantes sources d'information sur les peuples sibériens et leurs chamanes. Naturalistes de formation, tous trois étendent leurs observations aux costumes, aux coutumes et aux pratiques rituelles, et cherchent à en rationaliser la présentation dans leurs écrits. C'est au nom de la raison qu'ils voient les rituels chamaniques comme l'expression d'une sorte de « religion » et qu'ils la tournent en dérision.

Les savants voyageurs

Johann Georg Gmelin a connu Pierre le Grand très jeune. Botaniste, il participe à des expéditions à travers toute la Sibérie pendant plus de dix ans (1733-1744). Il relate son voyage dans deux volumes, *Voyage en Sibérie* (1767) et *Voyage au Kamtchatka par la Sibérie* (1779).

Peter Simon Pallas, mandaté par Catherine II pour mener une grande expédition naturaliste en Sibérie et en Asie centrale de 1768 à 1774, en rapporte de nombreuses découvertes et la matière de cinq volumes, qui seront publiés en traduction française en 1793.

Johann Gottlieb Georgi le rejoint en 1770 et accumule une masse considérable de matériaux. Sa célébrité tient particulièrement à sa *Description de toutes les nations de*

l'Empire de Russie en quatre volumes (1776-1780), à son style quasi encyclopédique et aux nombreuses gravures rehaussées de couleurs qui l'illustrent.

Un exploiteur de la crédulité des siens

Le parti pris rationaliste mène ces savants voyageurs, de façon apparemment paradoxale, à la fois à accorder une certaine cohérence aux pratiques des chamanes et à n'y voir que tromperie de leur part et superstition de la part de ceux qui font appel à eux. Ils en viennent à dénoncer l'ignorance et la crédulité des peuples autant qu'à accuser leurs chamanes d'imposture.

Leur jugement fait écho à celui de la *Grande Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert. Les chamanes sibériens y sont présentés comme les homologues, notamment, des jongleurs sud-américains, dont les figures se développent en parallèle dans l'imaginaire occidental, nourri des descriptions des observateurs et des réflexions des penseurs. Le chamane et le jongleur sont décrits non comme des individus, mais comme des symboles à la fois de leur peuple et de leur culture. Chacun d'entre eux représente une vision du monde à laquelle adhère toute la communauté :

« SCHAMANS, s. m. pl. (hist. mod.) : c'est le nom que les habitans de Sibérie donnent à des imposteurs, qui chez eux font les fonctions de prêtres, de jongleurs, de sorciers & de médecins. Ces schamans prétendent avoir du crédit sur le diable, qu'ils consultent pour savoir l'avenir, pour la guérison des maladies, & pour faire des tours qui paroissent surnaturels à un peuple ignorant & superstitieux : ils se servent pour cela de tambours qu'ils frappent avec force, en dansant & tournant avec une rapidité surprenante ; lorsqu'ils se sont aliénés à force de contorsions & de fatigue, ils prétendent que le diable se manifeste à eux quand il est de bonne humeur. Quelquefois la cérémonie finit par feindre de se percer d'un coup de couteau, ce qui redouble l'étonnement & le respect des spectateurs imbécilles[2] […]. »

Un faux mystique

L’impératrice Catherine II, dite la Grande Catherine, dont Diderot et Voltaire étaient des interlocuteurs familiers, entend aussi combattre les tendances mystiques et occultistes latentes dans la culture russe. En 1786, elle écrit et fait monter une pièce de théâtre intitulée *Le Chamane sibérien* dont l’intrigue vise à le ridiculiser en tant que faux mystique, sans fonction sociale ni message spirituel.

Un imposteur à démasquer

Dans son récit d’ambassade en Chine, Evert Ysbrants Ides se bornait à exprimer des soupçons : « La suggestion peut facilement se produire sans l’aide du diable dans ces régions montagneuses la nuit. »

Johann Gmelin va plus loin. Il veut démasquer l’imposture des chamanes qui sont selon lui des escrocs et des prestidigitateurs. À peine vient-il de voir une Iakoute se transperçant le ventre avec un couteau, qu’il veut lui faire avouer qu’elle use de ruse. À peine un chamane vient-il de lui expliquer son art, qu’il veut l’obliger à confesser ses buts malhonnêtes.

L’habitude de la clandestinité

Les rires et les moqueries de Gmelin rendent les peuples sibériens si furieux qu’ils prennent l’habitude d’aller se cacher en forêt pour pratiquer leurs rites. Son attitude met fin à l’entretien et prive le voyageur d’en apprendre davantage.

Ainsi est-ce la curiosité méprisante des explorateurs qui est, au moins pour une part, à l’origine des habitudes de pratique clandestine que prennent, dès cette époque, les peuples sibériens. Dès lors, ils se cacheront de même des missionnaires, et bien plus tard des militants soviétiques de la propagande athéiste.

Un faiseur de « tours »

Cependant, les actions que ces explorateurs s’emploient à démasquer concernent surtout des « tours » que font les chamanes en marge de leurs rituels (ventriloquie, acrobatie, adresse dans le maniement de tisons ou de couteaux, etc.), et non leurs rituels eux-mêmes.

Pour les peuples sibériens, de tels « tours » étaient avant tout des démonstrations d'habileté donnant la preuve du soutien des esprits. Perçus comme des distractions, ils suscitaient chez eux le même type de sentiments et d'émotions que les prestidigitateurs chez nous. Ils n'étaient jamais confondus avec les rituels. Ce n'est pas à ses tours qu'un chamane était jugé, mais à l'efficacité de ses rituels, et il pouvait être considéré comme un « grand » chamane sans faire de tours, et inversement, exceller en tours sans être apprécié en tant que chamane.

Noble magicien pour les romantiques

Parallèlement et par réaction à l'attitude rationaliste de ces savants observateurs, émerge dans certains milieux littéraires et artistiques d'Europe occidentale à la fin du XVIIIe siècle une vision romantique du chamane en écho à la *Naturphilosophie* allemande naissante. Loin d'être une figure primitive à regarder de haut pour son caractère primitif, le chamane a tous les mérites du noble magicien qui ne dispose que de sa magie pour affronter la nature sauvage. Par là, une nouvelle voie d'interprétation s'ouvre, qui fait du chamane l'artisan d'un rapport d'harmonie avec le monde naturel ; cette vision s'épanouira à la fin du XXe siècle dans l'exaltation du chamane comme précurseur de l'écologie philosophique.

Nostalgie

Cette vision, d'origine essentiellement livresque, développe aussi une image du chamane en tant qu'individu libre et sensible, précurseur de l'artiste créateur. Élaborée loin de la Sibérie à partir des relations des voyageurs, elle reflète surtout la montée de l'individualisme et du romantisme qui marquera la suite du XIXe siècle.

Elle sera alors contredite par les observations faites sur le terrain. Elle préfigure les visions idéalisées que diffuseront plus tard d'autres courants livresques occidentaux, occultistes à la fin du même siècle, postmodernes à la fin du suivant, qui verra naître des mouvements néochamanistes.

Une idéalisation rétrospective

Dans son livre, *Shamanism and the Eighteenth Century* (1992), Gloria Flaherty fait de Diderot, Herder, Mozart et Goethe les principaux porteurs de ce courant. Elle qualifie de « chamanes » les personnages dont ces auteurs parlent sous d'autres noms. Elle interprète certaines expériences tirées de récits de voyages exotiques comme des « états altérés de la conscience ». C'est là un diagnostic psychologique d'aujourd'hui que l'auteur projette deux cents ans en arrière. Elle exalte le chamane en tant que précurseur de l'artiste, point de vue caractéristique de l'idéalisation actuelle.

Ce courant romantique n'a pratiquement aucune portée dans les travaux d'observation et d'analyse menés au XIXe siècle. Mais il est amplifié de nos jours en vue d'ancrer dans le passé européen l'intérêt pour le personnage du chamane, au prix d'identifications rétrospectives de chamanes dans des sources littéraires du XVIIIe siècle qui n'utilisent pas ce terme.

---

1. Nicolas Witsen, *Noord en Oost Tartarye*, Amsterdam, Halma, 1705.

2. Diderot et D'Alembert, *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 14 : 759, 1765.

CHAPITRE 2

L'INVENTION DE « CHAMANISME », UNE QUESTION DE PSYCHOLOGIE

Au programme

- **La « cure » et la personnalité du chamane**
- **Un phénomène inclassable**
- **L'influence de la psychanalyse**

Le romantisme va de pair avec l'individualisme, et leur commun développement marque le cours du XIXe siècle. L'attitude des observateurs vis-à-vis des chamanes et de leurs pratiques change, comme leurs récits en témoignent. Ils ont beau avoir des points de vue qui divergent dans le détail, tous, qu'ils soient voyageurs, exilés politiques, missionnaires, administrateurs ou médecins, sont de culture chrétienne ou judéo-chrétienne et partagent le même intérêt pour les particularités du personnage du chamane.

Globalement, l'interprétation passe peu à peu de la sphère de la religion à celle de la psychologie, puis, plus spécifiquement, en situation coloniale, à la sphère de la psychopathologie et de sa thérapie.

La « cure » et la personnalité du chamane

L'avancée de la colonisation russe de la Sibérie, qui s'accélère avec l'abolition du servage en 1861, déclenche un changement radical à la fois dans les réalités et dans leur perception par ceux qui les affrontent, notamment par les administrateurs et médecins chargés de les gérer au jour le jour. En effet, la pression coloniale s'intensifie, les paysans venus des

grandes plaines de Russie s’installent dans les vallées, repoussant les autochtones plus loin dans les forêts, plus haut dans les montagnes.

Ceux-ci se mettent à multiplier leurs rituels, tant individuels que collectifs, y trouvant un réconfort qui soulage leur angoisse et un repère qui les rassure sur la préservation de leur identité culturelle.

Cette compréhension de la fonction des rituels incite les autorités coloniales à les tolérer alors qu’elles se seraient hâtées d’interdire aux autochtones toute célébration religieuse ; elles les tolèrent d’autant plus qu’elles n’ont pas les moyens de développer des centres de soins.

L’essor des interprétations psychothérapeutiques

En réalité, les interprétations psychothérapeutiques arrangent autant les colonisés que les colonisateurs dans la mesure où elles désamorcent par avance les interprétations en termes de subversion politique ou religieuse susceptible de menacer la situation coloniale.

De plus, elles ne sont nullement abusives : les autochtones disent effectivement se sentir mieux grâce à ces rituels qui renforcent leurs traditions et les liens entre eux. L’idée que chamaniser peut être salutaire, jointe à la curiosité pour les cultures locales, conduit certains intellectuels russes qui vivent en Sibérie à inviter des chamanes pour présenter leur art dans leur salon.

Mais les interprétations psychothérapeutiques encouragent aussi chez les colonisateurs l’idée que les colonisés sont faibles nerveusement ou mentalement.

Un exemple comparatif

Dans son étude des cultes de possession au Niger (1994), juste après la décolonisation, l’africaniste Jean-Pierre Olivier de Sardan[1] met en évidence un double mouvement similaire d’insistance sur les aspects thérapeutiques des rites traditionnels et de tolérance de la part du pouvoir politique. Il parle à ce propos de « thérapisation » de ces cultes.

Le vocabulaire de la cure et de la guérison

Les termes « guérisseur », « cure » ou « guérison » sont de plus en plus courants dans le langage des observateurs. L'expansion des interprétations thérapeutiques au XIXe siècle se lit dans les noms que l'on donne alors aux spécialistes rituels aujourd'hui appelés chamanes : *curandeiro* en portugais, *curandero* en espagnol chez les peuples indiens d'Amérique du Sud, *medecine-man* chez ceux d'Amérique du Nord.

Ces noms paraissent à l'époque d'autant plus appropriés que, souvent, ces spécialistes maîtrisent aussi un savoir empirique efficace en tant que rebouteux ou connaisseurs des plantes médicinales. Mais il serait trompeur d'établir une continuité entre ces procédés et la cure chamanique, qui est d'ordre symbolique.

Un jugement actuel sur l'efficacité des rituels traditionnels

Rares sont les enquêtes proprement médicales, même de nos jours. Les recherches menées dans les années 1980 par le psychiatre Wolfgang Jilek[2] parmi les Amérindiens de la côte nord-ouest des États-Unis et du Canada, ont montré que restaurer les danses rituelles que pratiquaient leurs ancêtres durant les mois d'hiver était le moyen le plus efficace de lutter contre leur alcoolisme. Aucun participant ne buvait pendant la longue saison des danses.

« Chasser le mal »

L'efficacité psychothérapeutique de la pratique chamanique repose, pense-t-on alors, sur un double principe d'interdépendance : entre âme et corps d'une part, entre individu et communauté d'autre part. Là où la maladie est comprise comme l'effet sur un individu singulier d'un mal collectif (colonisation, invasion, conversion forcée, tout type de pression extérieure), toute la communauté se réunit pour chamaniser, chanter et danser, en vue de guérir son membre malade.

Le rituel est tout autant « lutte » ou « guerre » que « cure », et le mal à chasser est tout autant « ennemi » que « maladie », englobés dans une même catégorie générale de maux.

À l'arme blanche

Chez les peuples turcophones d'Asie centrale qui, au milieu du XIXe siècle, sont soumis à la fois à une islamisation intense et à la colonisation russe, Vladimir Basilov[3] remarque que l'attirail rituel des chamanes s'enrichit en armes blanches : c'est en donnant des coups de sabre ou d'épée en l'air autour d'eux qu'ils « chassent le mal » du malade qui leur est confié.

La personnalité du chamane en question

Nombreux sont les chamanes qui disent souffrir s'ils n'exercent pas assez souvent, se sentant alors tourmentés par leurs esprits. Certains observateurs en viennent à s'interroger sur la santé mentale ou nerveuse du chamane lui-même, qui serait le premier bénéficiaire de ses rituels de guérison.

L'opinion que sa conduite rituelle est extravagante a sa part dans cette hypothèse : sa gestuelle, précédemment attribuée à l'imitation animale imposée par sa « religion diabolique et sauvage », est désormais mise sur le compte d'une forme de pathologie.

Chamaniser est dès lors un signe d'arriération non plus culturelle mais mentale, qui souligne la primitivité et l'infériorité des peuples chamanistes. Les interrogations sur le psychisme du chamane se poursuivront pendant la première moitié du XXe siècle.

L'hystérie arctique

Dans le grand Nord sibérien, certains médecins voient dans l'incompréhensible agitation du chamane une expression de l'« hystérie arctique ». Comme pour étayer ce diagnostic, des descriptions font état d'yeux révulsés et d'écume qui sort de la bouche. Le dernier représentant de cette tendance à mettre la conduite chamanique sur le compte de formes d'épilepsie ou d'hystérie sera l'historien suédois Ake Ohlmarks en 1939.

Une personnalité forte au service des siens

Mais pour d'autres observateurs, sensibles aux responsabilités qu'assume le chamane, il en va tout autrement. Loin d'être pathologique, la personnalité du chamane est au contraire plus forte que la normale, voire franchement charismatique. L'argument principal est irréfutable –

comment confierait-on sa vie ou sa santé à un malade ou à un fou ? –, mais il ne peut expliquer la spécificité de la conduite chamanique.

Pour Serguei Mikhailovitch Shirokogoroff, médecin qui vécut de longues années parmi les Toungouses et auteur du fameux *Psychomental Complex of the Tungus* (1935), les chamanes ne sont nullement malades aux yeux de leur communauté, bien au contraire ; ils en sont les membres les plus solides même s'ils sont parfois nerveux.

Les limites des interprétations thérapeutiques

Par ailleurs, plusieurs évidences s'opposent à une définition purement thérapeutique de l'activité du chamane :

- Sa compétence n'est jamais polyvalente, mais partout circonscrite à des types de troubles bien définis, et non exclusive d'autres procédés curatifs.
- Surtout, il est censé pouvoir aussi bien causer une maladie qu'en délivrer un malade.
- Il est aussi souvent redouté pour sa capacité à nuire que sollicité pour sa capacité à guérir, ce qui donne un fondement à l'expression « sorcier-guérisseur ». Son devoir d'être bénéfique pour les siens peut le conduire à porter tort aux autres.
- Son activité thérapeutique est soumise à des contraintes sociales qui varient selon les sociétés. Elle n'est pas la raison d'être du chamanisme et tend à s'effacer de nos jours, là où des services médicaux sont accessibles.

La généralisation du terme « chamane »

La multiplicité et la complexité des activités du chamane font naître la tentation d'adopter ce terme pour remplacer, en les englobant toutes, les appellations utilisées jusqu'alors comme synonymes, telles que jongleur, devin, magicien, sorcier, guérisseur…

Non seulement celles-ci peuvent donner à penser qu'elles correspondent à des spécialités différentes alors qu'elles sont en général exercées par les mêmes mains. Mais surtout, le terme « chamane » paraît d'autant plus approprié pour les penser toutes ensemble qu'il n'existe pas de définition

consensuelle lui conférant valablement du sens et délimitant l’extension de ses usages.

Un phénomène inclassable

La pratique chamanique, extrêmement variable, défie elle aussi les tentatives de définition et de synthèse. Elle varie en effet non seulement d’une société à l’autre, mais aussi d’un chamane à l’autre au sein d’une société, et surtout d’un rituel à l’autre d’un même chamane. Qui plus est, chacun revendique son droit à l’improvisation et la singularité absolue de sa pratique, tout entière inspirée par son entrée en « contact direct » avec ses « esprits », conçus comme rivaux de ceux des autres chamanes.

Un pragmatisme fondamental

Les théoriciens réalisent alors que cette variabilité confirme le caractère fondamentalement pragmatique de la fonction chamanique et de ses objectifs. Il leur devient évident que ce pragmatisme exclut non seulement toute doctrine, mais aussi toute forme de dogmatisme et par conséquent toute liturgie, comme toute forme de coopération entre chamanes.

Refus de doctrine, refus d’écriture

Ce pragmatisme explique aussi que le chamanisme demeure oral. Bien des peuples à chamanes connaissent l’écriture (les Coréens et les Mongols ont de longue date la leur) mais en refusent l’usage pour noter ce que disent et font leurs chamanes.

C’est seulement aujourd’hui, dans le contexte de renouveau, que certains « nouveaux chamanes » se mettent à publier leur autobiographie ainsi que des recueils de leurs invocations. Il est significatif que tous, qu’ils écrivent eux-mêmes ou non, clament ne jamais s’être inspirés de textes écrits et n’avoir jamais été formés que par leurs esprits.

Perplexité des sciences sociales naissantes

Dès leur début, les sciences sociales qui avaient mis les religions au cœur de leurs réflexions ne peuvent que constater l'échec relatif des tentatives qui se succèdent (celles de Tylor ou Spencer, par exemple) pour caractériser les pratiques et les croyances des peuples sans écriture : animisme, totémisme, etc. En était issu un besoin de renouvellement théorique. Ce besoin n'est pas étranger à l'extension du terme « chamane » au monde entier et à l'apparition du néologisme « chamanisme ».

Comment classer le chamane ?

Toutefois, leur usage se heurte aussitôt à la difficulté de catégoriser comme « religion » les pratiques des chamanes : celles-ci échappent à tous les critères de définition et de classification dont les théoriciens se sont dotés ; les chamanes ne se réfèrent à aucune doctrine, n'observent aucune liturgie ; ils ne s'organisent pas en clergé ni en confrérie ; ils sont en rivalité perpétuelle les uns avec les autres.

Il apparaît en outre que, partout où se sont implantés le christianisme, le bouddhisme ou l'islam, les chamanes entremêlent à leur pratique des éléments de ces religions universalistes. En effet, les peuples chamanistes semblent adopter sans difficulté apparente la « grande » religion de la société qui les englobe, mêlant leurs esprits à ses saints.

Malgré cette avancée des réflexions, le dictionnaire de Littré s'en tient à une interprétation non confirmée : « chaman » serait le « nom de prêtres bouddhistes chez les tribus qui occupent le nord de l'Asie », résultant d'une « corruption du mot sanscrit *sramanas*, ascète ».

Une pure technique ?

Parmi les historiens des religions, certains en viennent à penser que l'action chamanique n'est qu'une technique et que cette technique est compatible avec les croyances les plus diverses. Autrement dit, faute de doctrines et de cultes identifiables, il ne saurait y avoir que des individus et des pratiques.

Ce constat d'une multiplicité des pratiques et de leur grande vulnérabilité aux influences extérieures décourage les spécialistes d'y chercher un fondement conceptuel et renforce leur tendance à attribuer le comportement chamanique à la seule psychologie des individus chamanes. C'est alors qu'apparaît le concept de chamanisme, aussitôt controversé.

Essai de définition

C'est à l'ethnologue français Arnold Van Gennep qu'on doit la plus célèbre caractérisation ancienne du chamane et la plus vigoureuse opposition au concept de chamanisme, concept largement propagé par la traduction anglaise de l'ouvrage comparatif de l'auteur russe Mikhailovsky[4].

Une « sorte d'homme »

« Il ne peut pas plus y avoir de croyances chamanistes que de culte chamanique, donc de religion chamaniste, pour cette simple raison que ce mot ne désigne pas un ensemble de coutumes, mais affirme seulement l'existence d'une certaine sorte d'hommes jouant un rôle religieux et social. Oserait-on parler de la religion sorciéresque […] du Moyen Âge en France […] ? […] on ne qualifiera pas le catholicisme de *prêtrisme* […]. Ce qui constitue la religion des peuples ayant des chamanes, ce sont les croyances qui nécessitent et expliquent le chamane. Or ces croyances sont diverses et souvent contradictoires […] *animisme* […] *totémisme* […]. Une étude […] viciée dès l'origine par une incroyable confusion dans la terminologie a été entreprise, puis abandonnée […] par M. Mihajlovskij, qui a cru pouvoir nommer "chamanisme" la religion de tous les demi-civilisés en bloc, simplement parce qu'[ils] possèdent des êtres dont la fonction ressemble – avec des nuances – à celle des chamanes. […] Ce dernier mot [sorcier] éveille trop en nous l'idée qu'il s'agit de l'Europe moderne ou du Moyen Âge ; pour les demi-civilisés, il vaut mieux employer celui de "chamane"[5]. »

L'usage du terme « chamanisme » ne tarde pas à s'imposer en sociologie des religions comme celui de « chamane » à s'appliquer hors de Sibérie, car l'un et l'autre ont l'avantage d'être compris comme spécifiques des sociétés non européennes sans avoir pour autant de définition précise.

Il n'y a de chamanes que chez les peuples exotiques

L'essentiel est que ces termes permettent aux Occidentaux de nier la présence chez eux de phénomènes similaires. Ils fournissent une

distinction plus nette entre « nous » (qui avons eu chez nous des jongleurs, des devins et des sorciers mais n'en avons plus) et « eux » (qui en ont toujours), entre *nos* lumières et *leurs* ténèbres persistantes. C'est donc, au départ, l'exotisme de ces termes qui fait leur fortune car il prouve que les personnages qu'ils désignent n'existent pas chez nous, et les théoriciens des religions ne tardent pas à regrouper le chamanisme avec les cultes de possession dans une catégorie marginale de leur domaine.

L'influence de la psychanalyse

C'est aussi l'époque où apparaît la psychanalyse. Son influence est ressentie comme une confirmation des interprétations psychothérapeutiques du phénomène chamanique. Plus tard, des rapprochements seront explicitement faits entre l'analyse didactique à laquelle se soumet le futur psychanalyste et ce qu'on appellera la « maladie initiatique » du chamane : c'est dans la mesure où il aura lui-même surmonté sa propre pathologie qu'il pourra aider autrui à ne plus souffrir.

La « maladie initiatique »

On appelle alors ainsi la phase qui décide de l'engagement d'un individu dans la fonction de chamane. Les symptômes par lesquels elle est identifiée sont conventionnels et peuvent varier d'une culture à l'autre. Ils sont interprétés comme l'expression d'un « contact direct » avec les esprits qui serait néfaste à l'individu en question s'il ne l'assumait pas. Ils sont censés ne pouvoir cesser que s'il s'engage à entretenir des relations avec le monde des esprits dans un intérêt collectif.

La « maladie initiatique » est moins l'amorce de l'accès à la fonction qu'elle n'en est le signe annonciateur. Elle n'est à proprement parler ni pathologique ni initiatique puisque tout – tant l'appel fait au futur chamane que sa formation – est attribué aux esprits.

Y a-t-il un lien entre « nature » et « fonction » ?

Cette interprétation alimente les débats sur la nature de la personnalité du chamane jusqu'au milieu du XXe siècle, renforçant l'idée d'un lien entre sa nature de psychopathe et sa fonction de psychothérapeute.

Un « fou » facteur d'équilibre

Pour Georges Devereux[6], le chamane tient, en tant qu'être perturbé, un véritable rôle social. Il est une sorte de fou de service qui permet aux autres membres de sa communauté de garder leur équilibre.

Mais un tel lien sera contesté par les observateurs de terrain, qui, sans nier que les rituels chamaniques puissent apaiser des troubles psychiques en leur offrant un canal d'expression, constatent que les chamanes sont respectés dans leur propre société. Pour eux, ces chamanes sont nécessairement maîtres d'eux-mêmes pendant leurs rituels. Et c'est sous un tout autre angle que d'autres auteurs mettent en parallèle chamane et psychanalyste.

Les deux maîtres de la « fonction symbolique »

Pour Claude Lévi-Strauss[7], la cure chamanique et la cure psychanalytique ont en commun de s'adresser à la part psychique du mal et de recourir au seul registre du discours pour le soulager ; ni le chamane ni le psychanalyste ne manipulent le corps du patient ni ne lui donnent de remède. Mais alors que le chamane réactive lui-même, par son chant, l'univers mythique que le patient partage avec les siens pour y situer la raison d'être de la souffrance, le psychanalyste fait construire par le patient lui-même son propre univers mythique. Les deux cas illustrent l'« efficacité » de la « fonction symbolique ».

Psychologie et fonction sociale

Les interprétations mettant l'accent sur les ressorts symboliques de la cure chamanique se répandent tant chez les observateurs de terrain que chez les analystes et théoriciens. Elles les incitent à accorder une plus forte attention au caractère social de la fonction chamanique. Elles font aussi prendre conscience que l'on ne saurait rendre compte du chamanisme en tant que phénomène social par la psychologie de son agent, pas plus que l'on ne saurait rendre compte du théâtre par la psychologie de l'acteur.

« Extrapoler de la fonction du chamane à sa psychologie équivaut à identifier le personnage [...] à la personne. Si le public peut juger du degré d'adéquation entre l'un et l'autre, n'est-ce pas précisément parce qu'ils se distinguent ? Comme tous les acteurs, le chamane doit pouvoir déposer son "masque", puisque ce n'est qu'en le mettant qu'il peut justement jouer son rôle. »

Philippe Mitrani[8]

Le rapport au corps

En même temps, les parallèles entre chamanisme et psychanalyse invitent aussi à accorder une plus forte attention aux manifestations corporelles des problèmes de l'âme. D'où la persistance des interrogations sur la personnalité du chamane, ne serait-ce qu'en raison de sa conduite corporelle et du vocabulaire conventionnel couramment utilisé pour la décrire. C'est un vocabulaire ambigu.

L'exemple par excellence en est le terme « transe ». Ce terme jouera un rôle charnière dans le passage à l'étape contemporaine de la construction occidentale du concept de chamanisme. Il servira de pivot pour transformer les perceptions négatives que l'on avait du chamane (il aura été successivement diabolique, imposteur, arriéré, malade mental) en perceptions positives, lesquelles feront l'objet du prochain chapitre.

Le terme « transe »

L'histoire de ce terme remonte loin dans le temps. Dans le langage courant, il s'applique aussi bien à l'amoureux qu'à l'artiste inspiré ou à l'individu nerveusement fragile. Dans le domaine religieux, il est souvent utilisé à propos du possédé et du médium, et par ailleurs aussi bien rapproché que distingué du terme « extase ».

Dans leurs usages les plus complets, « transe » et « extase » sont compris comme désignant un comportement physique censé exprimer un état psychique dû au « contact direct » avec une instance spirituelle, mais ces termes peuvent aussi s'appliquer séparément à un type d'état physique, ou

à un type d'état psychique ou encore à un type de « contact direct » spirituel.

Globale ou partielle, la signification de ces deux termes comporte implicitement un lien entre des phénomènes de trois ordres, physique, psychique et religieux.

Un terme imprécis et inapproprié

Premier problème, cependant, aucun des phénomènes recouverts par le terme « transse » n'est précisément défini sur le plan physique ni sur le plan psychique. Leur interprétation est culturelle.

Sur quelle base identifier une transe ?

Les états physiques qualifiés de signes de « transe » vont de la gesticulation à l'inertie, des convulsions à la raideur, ou du tremblement de tout le corps à la paralysie d'un membre, d'un tic au visage à l'écume sur les lèvres.

De même, les états psychiques associés vont d'une extrême concentration à une extrême excitation ou à une totale perte de connaissance. En outre, il n'y a pas de corrélation systématique entre les uns et les autres, et il est impossible de savoir sur quoi les auteurs se fondent pour établir qu'un chamane « est (ou non) en transe », que celle-ci est « légère ou profonde », « authentique ou simulée », tout en convenant qu'un rituel « sans transe manifeste » peut être efficace et, inversement, qu'une « transe authentique » n'est pas forcément un facteur de succès du rituel. La « transe », en somme, ne serait ni nécessaire ni suffisante[9].

Deuxième problème, les sociétés chamanistes n'emploient pas de terme équivalent à « transe » pour désigner le comportement et l'état du chamane. Toutes parlent des gestes qu'il fait comme autant de signes exprimant sa relation aux « esprits ». Chacune reconnaît dans tel geste tel type de relation, dans tel autre geste tel autre type de relation, et les identifications varient d'une société à l'autre : elles reflètent des conventions culturelles.

Troisième problème, lier ces trois ordres de phénomènes, comme le fait implicitement le terme « transe », reflète un point de vue déterministe contraire à l'expérience. Est-il concevable qu'une conduite physique déclenche automatiquement un état psychique, ou qu'un état psychique soit automatiquement déductible d'une conduite physique ? Comment la vie sociale serait-elle possible sans la faculté de dissimuler ?

Un rôle social tenu de bonne foi

De nombreux auteurs reconnaissent un caractère quasi théâtral à la conduite du chamane comme à celle du possédé. C'est l'argument même de l'ouvrage que Michel Leiris tire des enquêtes qu'il a menées en Éthiopie dans les années 1930 en tant que membre de la mission Dakar-Djibouti.

Dans *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar* (1980-[1938]), Michel Leiris parle de la possession comme d'un « théâtre d'une espèce assez particulière puisqu'il ne peut jamais avouer sa nature théâtrale » et qu'il est vécu tant par l'acteur que par le spectateur.

Son point de vue est partagé par Jean Filliozat à propos des chamanes sibériens : « La possession dont ils se croient atteints est bien un rôle qu'ils jouent, mais rien n'empêche que ce soit un rôle tenu de bonne foi et qui consiste non seulement à agir d'une certaine façon, mais à croire qu'on le fait par une force étrangère[10]. »

Alfred Métraux exprime une position similaire à propos du vaudou haïtien : « La transe est un impératif rituel. » Le possédé joue un rôle, mais il le tient « de bonne foi »[11].

La « transe, disposition naturelle », outil de dévalorisation

Certains observateurs, sans doute influencés par les discours des possédés et des chamanes qui disent agir sous la pression de leurs esprits, voient dans la transe une « disposition naturelle » et dans les rituels des procédures pour la « socialiser », c'est-à-dire la canaliser et l'organiser. S'y adonner serait donc un aveu d'incapacité à maîtriser sa nature.

Ce point de vue revient à discriminer ceux qui font ces rituels. Il revient aussi à justifier les condamnations de la transe par les religions transcendantes, dans la mesure où elle est « identificatoire », comme le dit Gilbert Rouget, c'est-à-dire qu'elle implique d'attribuer ce que fait le chamane ou le possédé à l'instance spirituelle avec laquelle il est en contact direct ou qu'il est censé incarner : il ne peut s'agir de Dieu, car ce serait nier sa transcendance.

« Serait-il convenable d'imiter Allah, Dieu ou le Saint-Esprit ? […] Il n'est pas question que [l'on] s'identifie à lui, ni qu'[on] l'imite. »

Gilbert Rouget[12]

L'auteur démontre par ailleurs que rien ne peut provoquer une conduite de transe et que celle-ci est avant tout au « service d'une croyance ».

Mircea Eliade et la réhabilitation du chamanisme

Face à cette dévalorisation du chamanisme, Mircea Eliade entreprend de le réhabiliter dans son célèbre ouvrage *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, paru à Paris en 1951. Pour le réintégrer dans la sphère de la religion, il le redéfinit, en maintient la dimension individuelle tout en la faisant basculer du psychique au spirituel. Il se sert de la notion de « maladie initiatique » comme pivot de sa démarche et peut ainsi réinterpréter positivement des éléments jusqu'alors perçus négativement : c'est en surmontant sa propre « folie » que le chamane devient capable de guérir autrui.

L'« expérience religieuse » en soi

Mais il y a plus : dans cette démarche, Eliade décèle l'« expérience religieuse » à l'état brut. Sa plume qualifie cette expérience d'« extase » et la pare de touches mystiques ; en faisant d'elle le fruit d'une « technique », il offre à tout individu une voie personnelle et autonome d'accès à l'extase mystique.

Un ouvrage mondialement connu

L'ouvrage de Mircea Eliade est encore aujourd'hui le seul ouvrage général sur le chamanisme. Cet auteur prolifique y compile des sources couvrant tous les continents, sauf l'Afrique. Selon son *Journal*, il le destinait initialement « aux poètes, dramaturges et peintres, qui en tireraient sûrement un meilleur parti que les orientalistes et historiens des

religions », car la recherche qu'il y poursuivait visait à « redécouvrir les sources oubliées de l'inspiration littéraire ». Cet ouvrage est, à l'époque, contesté par les spécialistes.

En définissant la conduite du chamane comme une « technique archaïque de l'extase », Eliade l'enracine dans une démarche individuelle et l'affirme compatible avec toutes sortes de croyances, voire indépendante de toute croyance. Il l'exalte à travers des attributs valorisants : « voyage », « ascension céleste » ou « vol magique » de l'âme d'une part, « maîtrise des esprits » de l'autre.

Il l'exalte aussi en l'opposant à la possession, qu'il caractérise par les notions inverses : la « descente des esprits » dans le corps du possédé ; celui-ci est décrit comme contraint de subir la pression des esprits qui le possèdent et voué à la « soumission » passive à leur égard. Cela contribuera à maintenir le continent africain à l'écart des réflexions théoriques sur le chamanisme. L'Afrique restera longtemps associée exclusivement aux cultes de possession.

La catégorie « chamanisme et possession »

Du livre d'Eliade, l'ethnographie religieuse retiendra longtemps l'opposition entre possession et chamanisme ainsi que le qualificatif « extatique ». Celui-ci, qui sert d'adjectif aussi bien à « transe » qu'à « extase », est appliqué à l'un comme à l'autre. Ainsi se consolide la création de la catégorie « cultes ou religions extatiques ». Et ainsi s'installe l'idée que le chamane « voyage » en faisant voler son âme, qu'il « maîtrise » ses esprits alors que le possédé les « incorpore » et les « subit », attitudes rituelles qui seront souvent comprises – à tort – comme caractérisant leur personnalité respective.

Tel restera l'horizon implicite des études dans l'étape suivante de l'histoire du chamanisme, qui débute avec la traduction anglaise du livre d'Eliade. C'est elle qui sera à l'origine de son éclatant succès, succès mondial et non démenti jusqu'à nos jours.

---

1. Jean-Pierre Olivier de Sardan, « Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapisation », *L'Homme*, XXXIV/131: 7-27, 1994.

2. Wolfgang Jilek, « La renaissance des danses chamaniques dans les populations indiennes de l'Amérique du Nord », *Diogène*, 158 : 78-91, 1992.

3. Vladimir Basilov, *Izbranniki duhov [Les élus des esprits]*, Moscou, 1984.

4. V. M. Mikhailovsky, « Shamanism in Siberia and European Russia, being the second part of Šamanstvo… », *Journal of the Royal Anthropological Society of Great Britain and Ireland*, 24, 62-100, 126-158, 1895.

5. Arnold Van Gennep, « De l'emploi du mot "chamanisme" », *Revue de l'histoire des religions*, 1903.

6. Georges Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.

7. Claude Lévi-Strauss, « Le sorcier et sa magie », *Les Temps modernes*, 41, 1949 : 3-24 et « L'efficacité symbolique », *Revue de l'histoire des religions*, 135, 1949 : 5-27.

8. Philippe Mitrani, « Aperçu critique des approches psychiatriques du chamanisme », *Diogène*, 1992.

9. Voir Gilbert Rouget, *La Musique et la Transe*, Gallimard, 1980 et Roberte Hamayon, « Pour en finir avec la transe et l'extase dans l'étude du chamanisme », *Études mongoles et sibériennes*, 26, 1995.

10. Jean Filliozat, *Magie et Médecine*, Paris, PUF, 1944.

11. Alfred Métraux, « La comédie rituelle dans la possession », *Diogène*, 11 : 26-49, 1955.

12. Gilbert Rouget, *La Musique et la Transe*, *op. cit*.

CHAPITRE 3

L'IDÉALISATION DU CHAMANE ET DU CHAMANISME

Au programme

- **Un modèle de quête spirituelle**
- **L'« expérientiel »**
- **Diversification**
- **À la recherche de chamanes dans le passé de l'Occident**

Les années 1960 marquent un bouleversement dans l'histoire de l'Occident. C'est l'époque de la décolonisation, qui remet en cause la façon dont les Occidentaux évaluaient les peuples colonisés et la haute idée qu'ils se faisaient d'eux-mêmes. C'est aussi l'époque du déclin des grandes idéologies collectives et de la critique des hiérarchies ; elle laisse le terrain libre à l'individualisme et crée un vide d'où surgissent des désirs d'évasion dans la spiritualité. Elle voit se succéder de façon spontanée une série de mouvements contre-culturels nourris de littérature exotique repensée selon les libertés de l'imaginaire et sans souci des contraintes du réel. Surgit ainsi une vague hippie qui découvre et réinterprète les religions orientales, puis, mais sans rapport avec elle, une vague chamanique qui sera l'une des sources du *new age* dans la décennie suivante et laissera une empreinte durable.

Cette vague chamanique exprime un véritable renversement de valeurs. Jusqu'alors dénigré pour diverses raisons et, surtout, considéré comme condamné à disparaître sinon déjà disparu, le chamanisme est réactualisé de façon positive ; repensé dans son principe même, il est étendu à l'ensemble de l'humanité depuis ses origines et surtout redécouvert en Occident même. Des mouvements néochamanistes se forment en

Amérique du Nord et en Europe ; ils préconisent des pratiques d'apparence exotique qui en réalité répondent à des besoins occidentaux par la reformulation des valeurs associées. Par ailleurs, un vaste courant de littérature grand public identifie rétrospectivement comme chamanes de grandes figures de l'histoire de l'Occident.

Un modèle de quête spirituelle

La contre-culture californienne

C'est dans le cadre de la contre-culture effervescente sur la côte Ouest des États-Unis que prend effet la réhabilitation du chamanisme lancée par l'ouvrage d'Eliade, grâce à la publication de sa traduction anglaise en 1964.

Aux origines du *new age*

Ce livre, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, fait partie, avec celui de Carlos Castaneda, *L'Herbe du diable et la petite fumée*[1], des principaux repères du *new age* comme des mouvements néochamanistes à leurs débuts. Ils témoignent de l'origine essentiellement livresque de ces mouvements, lesquels se propagent d'abord dans les milieux intellectuels et artistiques aisés. Ils ont en commun d'exalter l'idée de quête spirituelle et d'en offrir des modèles.

Un succès trompeur

Le livre de Carlos Castaneda se présente comme un récit ethnographique relatant les « enseignements » que l'auteur aurait reçus d'un « sorcier » yaqui, peuple indien du nord-ouest du Mexique. Exaltant la prise d'hallucinogènes comme source d'enrichissement spirituel, il contribue à l'épanouissement de la *drug-culture*. Cependant, après quelques années de succès littéraire, ce livre est reconnu comme une œuvre de fiction, et son auteur considéré comme un imposteur.

L'attrait de l'« extase »

Par contraste, le livre d'Eliade rassure. Outre qu'il fait appel à une abondante documentation et regorge de notes érudites, il érige en modèle de chamanisme le cas sibérien qui est exempt de recours à des psychotropes. La coloration mystique qu'il lui donne à travers le vocabulaire de l'extase le rend plus directement accessible au lectorat chrétien. L'accent qu'il met sur le caractère d'« expérience » individuelle de la démarche trouve un fort écho dans les milieux en quête de voies spirituelles de « développement personnel » se voulant scientifiquement fondées.

L'émergence du néochamanisme

Changer l'homme, changer la société

Sous l'influence du postmodernisme en plein essor, ces milieux revendiquent le caractère scientifique de leur démarche. Ils se fondent sur les avancées récentes relatives aux interactions entre le corps et le psychisme. Bénéficiant de l'intérêt ambiant pour les médecines parallèles, ils tirent argument des démonstrations révélant l'efficacité que peuvent avoir les placebos, à condition d'avoir confiance en eux. Ils en infèrent que la transformation de l'individu peut entraîner celle de la société.

Ils y trouvent des raisons de promouvoir une vue globale du monde où tout est lié et utilisent le vocabulaire de l'« interconnexion » bien avant que la culture Internet ne le popularise. La marque de cette vue globale et de la valeur scientifique dont elle se réclame imprègne le langage qu'adoptent les mouvements néochamaniques, à commencer par le premier d'entre eux, appelé *Center for Shamanic Research* à l'époque de sa création par Michael Harner, en 1979.

Michael Harner et le *core shamanism*

Michael Harner mène d'abord une vie d'anthropologue. Il découvre le chamanisme chez les Shuar (Jivaro) en Amazonie péruvienne dans les années 1960. Trouvant dans les techniques observées un effet relaxant, il se forge une pratique personnelle et l'enseigne au cours de stages payants à finalité thérapeutique. Le succès l'encourage. Il veut apporter le chamanisme au monde occidental. En 1980, il publie *The Way of the Shaman, A Guide to Power and Healing*, puis transforme le *Center* en *Foundation for Shamanic Studies*. En 1987, il quitte l'université pour se consacrer au développement de sa fondation, qui essaime dans plusieurs pays européens et passe de la thérapie au développement

personnel. Bill Brunton et Jonathan Horwitz comptent parmi les principaux organisateurs de stages dans ce cadre.

À partir de 1992, Michael Harner se rend souvent en Sibérie pour « réapprendre » aux peuples autochtones leur chamanisme. En 1994, sa fondation décerne le titre de « trésor vivant » du chamanisme à quatre chamanes sibériens.

Pour Michael Harner, le chamanisme est le « chemin spirituel le plus ancien sur la planète Terre […]. [Il] nous garde connectés avec la Terre mère et toute créature ». Il dédie sa fondation « à la préservation, à l'étude et à l'enseignement du savoir chamanique pour le bien-être de la planète et de ses habitants », en vue de le propager dans le monde entier et d'en faire connaître les usages pratiques dans la vie quotidienne.

Il définit un *core shamanism*, ou « chamanisme de base ou essentiel », n'imitant aucune tradition, exempt de toute référence culturelle et détaché de tout contexte pour pouvoir être adopté partout. Ce chamanisme se fonde sur l'accès à une expérience subjective liée à un état de conscience particulier et offre à qui le met en pratique une voie le menant tant à l'acquisition de « pouvoir » qu'à la capacité de guérir.

Les « états altérés de conscience »

À la différence du terme « transe » dont elle prend en partie le relais à partir des années 1980, l'expression « états altérés (ou modifiés) de conscience » est centrée sur le psychisme chamanique et exempte de tout contenu ou référent culturel. En cela, elle semble constituer un gage de scientificité, ce dont pourrait aussi témoigner l'usage de la notion d'état de conscience en psychiatrie et plus largement dans les neurosciences.

Cependant, dans les propositions du mouvement néochamanique créé par Harner, l'accès aux états de la conscience appropriés demande la mise en œuvre de techniques corporelles enseignées au cours de stages. En outre, ces états sont régulièrement associés à des valeurs d'ordre spirituel ; il est fait état, par exemple, d'« état de conscience supérieur » à propos de la méditation. Par la suite, Harner introduira la notion d'« état de conscience chamanique », c'est-à-dire l'état que la pratique qu'il enseigne permet d'atteindre et qui donne accès à une « réalité non ordinaire », source de connaissance et de pouvoir.

L’un des organisateurs français de stages néochamaniques lancés dans son sillage, Mario Mercier, parle quant à lui d’« état d’être ».

L’« expérientiel »

Une autre notion se veut également gage de scientificité, celle d’expérience, dont Eliade avait fait le moyen et la preuve de la démarche chamanique. L’emploi d’« expérientiel » pour la désigner modifie l’évaluation de cette expérience ; en tant qu’adjectif associé, « expérientiel » se distingue d’« empirique » et d’« expérimental » en ce qu’il s’applique à « ce que le sujet ressent ». Son emploi fait glisser la démarche chamanique de la thérapie vers la spiritualité, et donne ainsi à la pratique une valeur positive.

Il a aussi l’avantage d’impliquer l’être entier : du point de vue de celui qui vit cette expérience, il spiritualise le corps tout autant qu’il corporalise l’âme. Il s’ensuit une spiritualisation généralisée : les objets de la vie quotidienne sont aptes eux aussi à procurer un ressenti « expérientiel » au terme duquel ils peuvent être dotés d’une valeur spirituelle.

Cette extension se concrétise dans le néochamanisme, en 1985, avec la création d’une revue trimestrielle : *Shaman’s Drum. A Journal of Experiential Shamanism and Spiritual Healing*. Cette revue comporte des récits d’« expériences » chamaniques. Leurs auteurs racontent les bienfaits qu’ils en ont retirés : sentiment de bien-être, perception du soi authentique, créativité artistique. Elle fourmille d’annonces de voyages sous une rubrique intitulée « tourisme chamanique, mystique ou de l’extase » et de propositions de formations très diverses : participer à une action écologiste, faire l’apprentissage du phénomène de *Near Death Experience*, acquérir les pouvoirs et les techniques en vue d’exercer dans le domaine du *conscious business* ou du *leadership coaching*.

À ses débuts, la revue vante la consommation de psychotropes puis diffuse des mises en garde contre le danger d’en abuser, tout en continuant d’en recommander sous le nom d’« enthéogènes ». Elle cesse de paraître en 2010.

À noter

> **Renvoyant non à l'expérience même mais à la subjectivité de l'individu qui la fait, l'expérientiel est par là même incontestable et de fait incontesté. Pour les néochamanistes, le ressenti du sujet est ce qui garantit l'authenticité de son expérience.**

De l'individuel à l'universel

Dans son principe, ce qui est expérientiel permet au sujet de se sentir à la fois unique et représentant de tous les êtres, et par là fait en quelque sorte se rejoindre l'individuel et un certain universel. Or, ce qui valide une expérience chamanique comme telle est la reconnaissance du récit que le sujet en fait par le milieu néochamaniste dont il fait partie. Ce récit doit donc réussir à transformer l'expérientiel émotionnel en spirituel, et cela de façon conforme au modèle d'expérience chamanique en vigueur dans le groupe.

Il en résulte que les récits présentent un caractère stéréotypé, qui est révélateur du groupe d'appartenance. Il en résulte aussi que rien ne permet de décider si le sujet qui fait le récit de son expérience a atteint ou non un « état de conscience chamanique » ; il en est seul juge. De ce fait, personne ne se dit chamane ni ne qualifie l'autre de chamane, ce qui permet d'éviter toute forme d'institutionnalisation.

« Le chamanisme est une voie de savoir, non de foi, et ce savoir ne peut venir ni de moi ni de personne d'autre dans cette réalité. Pour acquérir ce savoir, y compris le savoir sur la réalité des esprits, il est nécessaire de franchir la porte du chamanisme et d'acquérir une évidence empirique. Les programmes de formation au core shamanism ont été soigneusement définis et testés pour procurer une expérience chamanique authentique et des résultats pratiques. »

Michael Harner

Cercles de sagesse, groupes de tambour, huttes de sudation

La fondation créée par Harner a servi de modèle à d'autres organisations de même ordre mais de moindre ampleur. À son image, toutes proposent sur leur site Internet des stages payants d'initiation ou de formation au chamanisme, qui partagent de nombreux traits communs.

Joindre les esprits

Les stagiaires sont regroupés pour faire ensemble mais chacun à sa manière l'apprentissage des diverses techniques qui composent la « conduite chamanique » *(shamanic behaviour)* en tant qu'outil de quête spirituelle. Il leur faut les assimiler dans leur dimension spirituelle pour entrer en « contact direct » avec les esprits, en sorte de pouvoir inclure ces esprits dans leur vie en tant que « conseillers ». Pour y parvenir, chacun est incité à « trouver sa propre voie », qu'il s'agisse de battre du tambour, de manier le hochet, de faire un « rappel d'âme » ou d'enraciner un arbre de vie.

Trouver l'harmonie

La « barque esprit » *(spirit boat)* est l'un des rares exercices faits en coopération ; l'organisateur et l'individu souffrant s'installent sur des matelas, et les autres adeptes, serrés côte à côte pour former les bords de la barque, chantent et pagaient avec leur hochet. Si un adepte a du mal à « joindre ses esprits », tous peuvent l'aider à « trouver l'harmonie intérieure », à « réassembler [son] soi fragmenté » ou à « rencontrer les alliés de son existence dans la réalité non ordinaire (ou dans le monde subtil) ». Toutefois l'objectif essentiel de la formation s'exprime en termes de « pouvoir ».

L'acquisition de « pouvoirs »

La notion de pouvoir est au cœur des objectifs de la formation en chamanisme. L'adepte est invité à atteindre l'« état de conscience

chamanique » et ainsi réaliser le « voyage dans la réalité non ordinaire » qui conditionne l'« acquisition de pouvoirs ». Celle-ci est la preuve même de la possibilité du *self-healing* ou « cure de soi ».

Au cours de son « voyage » ou « quête de pouvoirs », il doit « trouver son animal de pouvoir », « créer son chant de pouvoir », pour « se relier avec les esprits de pouvoir » et ainsi « se réharmoniser ou se reconnecter » avec l'univers entier – chaque organisation ayant sa propre terminologie. Il ne s'agit pas, précise-t-on, de pouvoir sur autrui, mais d'un pouvoir qui n'est qu'une parcelle du « pouvoir de l'Univers » et qui doit être compris comme *capacité d'agir*.

S'il n'en est rien dit de plus, c'est pour respecter la liberté des expériences et favoriser la variété des voies, tout en sapant à la base non seulement tout pouvoir personnel mais aussi toute velléité de s'ériger en spécialiste et instaurer une hiérarchie entre tous ceux qui s'adonnent à ces expériences.

L'intimité avec la nature

Au cours de son « voyage » qui s'apparente à un rêve, l'adepte reçoit des « signaux et des messages du monde environnant ». Beaucoup de stages se déroulent en pleine nature. Le vocabulaire utilisé (« arbre de vie », « terre-mère ») et la mythologie convoquée (« figure du cerf », « esprit du loup », « envol de l'aigle ») sont explicites à cet égard.

La présence d'un « animal » parmi les éléments de « pouvoir » que l'adepte doit acquérir alors nourrit l'idée d'un rapport direct accru avec le monde naturel. Les énergies animalières qu'il reçoit sont censées activer sa prise de conscience de la vitalité de la planète, améliorer sa propre vitalité, équilibrer sa vie émotionnelle, libérer son potentiel caché, stimuler sa créativité et développer son pouvoir intérieur en le mettant en harmonie avec les énergies bénéfiques de la nature et de l'univers.

Ce courant, plutôt informel, propage l'image du chamanisme comme philosophie fondée sur le respect de la nature, caractéristique des mouvements écologistes et du *new age*.

Chamanes d'Île-de-France

Certains organisateurs parisiens de stages chamaniques emmènent leurs adeptes dans la forêt de Fontainebleau ou le bois de Vincennes pour y faire des expériences nocturnes. Un « chamane de Saint-Mandé » répond à la question d'un cycliste qui traverse le bois : « C'est un rituel. Je suis ici pour faire une médiation entre l'esprit du bois et les humains qui le traversent dans leurs engins motorisés. Je facilite leur passage en les réconciliant avec la nature. Je leur rends l'énergie perdue, c'est mon travail de chamane. » (Rencontres chamaniques en Île-de-France : « L'alliance du féminin sacré et du masculin sacré », juin 2013.)

Diversification

Les néochamanismes occidentaux évoluent dans diverses directions à partir de leur vocation de thérapie spirituelle initiale. Les divergences tiennent à la fois aux courants internes qui agitent les sociétés occidentales et aux interactions avec les renouveaux en cours chez les peuples chamanistes. On peut proposer une caractérisation sommaire de leurs grandes orientations.

L'ecstasy et les raves

La plus ancienne orientation, celle qu'exprime la *Foundation for Shamanic Studies*, porte la marque de l'intérêt de son fondateur, Michael Harner, pour la quête spirituelle expérientielle, et de sa familiarité particulière avec les pratiques chamaniques sud-amérindiennes comportant l'usage d'hallucinogènes. La fondation s'est elle-même peu à peu émancipée de la consommation de psychotropes à laquelle elle était associée à l'origine, mais d'autres organisations ont pris le relais.

Risques de dérive

Tel est le cas du centre Takiwasi, fondé au Pérou par un médecin français. Il propose un traitement « chamanique » du mal-être par l'absorption d'*ayahuasca* ; il a souvent été dénoncé pour la dangerosité de ce traitement et pour son éthique douteuse.

L'association des psychotropes à la notion de chamanisme a été renforcée par l'usage du terme « ecstasy » pour nommer la pilule MDMA, terme qui fait écho au vocabulaire « extatique » lancé par Mircea Eliade. Elle s'est

diversifiée à mesure que s'est étendu le phénomène des raves, dont la musique électronique est devenue peu à peu un ingrédient de premier plan. Elle est latente dans un grand nombre de fêtes campagnardes.

« Heureux comme un chamane dans le Jura. »

« On a planté notre tente au plus grand rassemblement chamanique d'Europe. Pipes sacrées, huttes à sudation, formules anti wifi : à Dole, le gratin mondial des chamanes réunissait 2000 ouailles. Parmi les sorciers, des Français comme Jean-Pierre, du Luberon : "Le peyotl m'a dit : ne cherche plus, tu as trouvé." »

Pages sur Internet entre mai et juillet 2014

Expression corporelle et arts de la performance

C'est là une orientation présente également dès le début, mais elle l'est de façon diffuse, sans être canalisée par un mouvement particulier. Elle apparaît en liaison avec le succès des danses rituelles chamaniques dans des groupes nord-amérindiens en difficulté.

Dans certains d'entre eux, la restauration de ces danses, à laquelle ont parfois participé des intellectuels indigènes, a réussi à détourner des participants de l'alcool ou du suicide tout en leur redonnant l'estime d'eux-mêmes. L'intérêt des mouvements néochamanistes pour la libre expression corporelle s'en est trouvé renforcé.

Le chamanisme à l'origine du théâtre

Certains spécialistes américains d'art dramatique avaient déjà amorcé un rapprochement entre rituel chamanique et théâtre – Ernest T. Kirby voyait dans la ritualité chamanique l'origine des fêtes populaires, Richard Schechner celle du théâtre. Ils contribuaient du même coup à modifier la signification donnée au théâtre, en la faisant glisser de « spectacle donné à un public » à « performance de l'acteur ». Ce glissement a fini par conduire les intéressés à constituer les arts de la performance en spectacle autonome.

Une autre source exotique d'inspiration, asiatique cette fois, concrétise cette tendance. Les suites de la guerre de Corée ont permis à de nombreux Américains de voir des rituels chamaniques.

La plus célèbre chamane coréenne, Kum Hwa Kim, est invitée à se produire sur scène aux États-Unis et en Europe au début des années 1980. Le gouvernement coréen la nomme « Trésor national vivant » en 1985. Ainsi se propage un type de rituel coréen où l'accent est mis sur les chamanes qui dansent et chantent, et où tous les participants sont invités à aller danser et chanter parmi eux en fin de rituel.

Il en est ainsi lors des premières conférences internationales de l'*International Society for Shamanic Research* fondée par le chercheur hongrois Mihály Hoppál (notamment à Séoul en 1991, Budapest en 1993). Le chamanisme en vient à être identifié à la notion même de performance. Il apparaît durablement comme un creuset d'« arts de la performance », et le chamane comme le précurseur de l'artiste créateur.

Développement personnel, leadership, coaching

La notion de pouvoir se maintient jusqu'à nos jours dans un bon nombre de mouvements néochamaniques occidentaux, notamment européens, mais ses connotations évoluent dans le climat plus individualiste que jamais que connaît l'Occident aujourd'hui.

Au fil de la décennie 1990, l'acquisition de « pouvoirs » quitte la sphère de la psychothérapie pour celle du développement personnel au sens plein du terme : trouver sa « voie chamanique » n'est plus simplement une façon de surmonter un mal-être mais un moyen de « redécouvrir son moi profond », et au-delà, d'avoir des succès personnels et de devenir un « gagneur ».

Tel site offrira à l'anonyme une méthode pour se transformer en coach, tel autre proposera au dirigeant un moyen d'améliorer son leadership. Mais aucun, en Occident, n'a encore fait miroiter l'idée de réussite financière grâce à une pratique chamanique (ce qui est le cas dans plusieurs pays d'Asie) et on lira même sur l'un d'entre eux que « la loutre apprend à ne pas s'attacher aux *biens matériels »*.

Une offre abondante

Ces courants donnent lieu à une littérature surabondante et sont propagés par une multitude de sites Internet. Tous proposent des stages payants. À les suivre d'année en année, il apparaît que la plupart font preuve d'une grande flexibilité.

C'est le cas du site de Thierry Chavel, actuellement « coach sourcier », comme de celui de Thierry Piras qui pour sa part est passé du chamanisme à la psychanalyse puis au « leadership coaching », pour revenir aujourd'hui à la psychanalyse et au chamanisme.

Par ailleurs, si les fautes de français ou d'orthographe étaient, au début, fréquentes – généralement volontaires, elles visaient à accréditer l'idée du caractère inspiré de la technique proposée et de sa proximité avec les chamanismes exotiques et la vie de nature –, elles ont dans l'ensemble disparu au profit d'un vernis de connaissance en littérature de spiritualité et en sciences.

La notion de pouvoir s'est développée pour elle-même, sans référence à la source de ce pouvoir, et au détriment de la notion d'esprit qui tend à disparaître des récits expérientiels. Elle semble à son tour de plus en plus concurrencée par celle d'« énergie », qui est plus directement rattachée à tout ce qui circule dans l'Univers.

« L'énergie circule là où vous concentrez votre attention. »

Grimoire du sage

L'harmonie avec la nature

À travers l'idée de réconciliation avec la nature, le chamanisme s'intellectualise. Il se fond dans le courant de spiritualité né du « sentiment de la nature » romantique qui s'est mué en philosophie écologique. Ce courant est connu sous le nom d'« écologie spirituelle » ou « écologie profonde » *(Deep Ecology)*, selon laquelle les humains sont interconnectés avec tous les êtres du monde naturel sur un pied d'égalité.

L'univers interconnecté

Par ses origines, ce courant rappelle la *Naturphilosophie* germanique qui, au XIXe siècle, propageait l'idée d'une « interconnexionalité » générale, égalitaire et permanente entre toutes les composantes de l'univers naturel[2].

À la recherche de chamanes dans le passé de l'Occident

En faisant du chamanisme la technique par excellence d'accès à l'expérience religieuse à l'état brut, Eliade avait implicitement posé son universalité. À sa suite, les mouvements néochamanistes ont développé l'idée qu'il s'agissait là d'un fond inhérent à la nature humaine, latent, à condition de remonter en amont des différenciations sociales et culturelles. L'Occident se devait dès lors de retrouver ce fond chamanique dans sa propre histoire.

Dès la préhistoire

Nombreux sont, dans les années 1990, les auteurs qui s'attachent à y repérer des chamanes. Parmi eux, certains préhistoriens ont une place éminente : ils affirment l'origine chamanique de l'art rupestre, qui serait le fruit de « transes » atteintes en « état de conscience altéré ».

L'art rupestre

Le livre *Les Chamanes de la préhistoire*[3] de Jean Clottes et David Lewis-Williams considère la « transe » chamanique comme la source de l'art rupestre tel que le manifeste, entre autres, la grotte de Lascaux. Il a suscité des réactions négatives dans le milieu des préhistoriens.

Quant à la démonstration que ce livre entend faire de la similitude entre les effets des « trois étapes » de la transe chez les chasseurs préhistoriques et chez les Américains ayant consommé des hallucinogènes à la fin du XXe siècle, elle se heurte aux évidences des données paléobotaniques qui constatent l'absence, dans l'Ancien Monde, des plantes utilisées à cette fin dans le Nouveau Monde.

Merlin, Socrate et… Jésus

C'est sur d'autres bases que repose l'identification comme chamanes de certaines grandes figures de notre histoire. Sur une base magique évidente,

dans le cas de Merlin l'enchanteur, modèle du chamane celte. Sur celle du désir d'« amélioration de soi », dans le cas, plus inattendu, de Socrate.

Socrate chamane

Dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Pierre Hadot répond à ce qu'avait écrit Henri Joly en 1974 : « Que Socrate ait été le dernier shaman et le premier philosophe fait partie désormais des vérités anthropologiquement admises. » Pierre Hadot y voit une « représentation fortement idéalisée et spiritualisée » qu'il conteste et donne une autre interprétation de Socrate. Socrate, dit-il, préconisait des « exercices spirituels », des « pratiques volontaires et personnelles » associant le corps et l'âme en vue d'« opérer une transformation du moi » ; il était à la recherche de l'harmonie avec le monde, de l'« expansion du moi dans le Cosmos », de la « contemplation de la nature qui donne sens et valeur à la vie humaine ». N'était-ce pas là, en revanche, un discours avant-coureur de « premier néochamane » ?

Jésus chamane

Ce n'est pas en Occident que naissent les rapprochements entre Jésus et le personnage du chamane, mais en Sibérie et bien avant la vogue du chamanisme en Occident. Des missionnaires s'y livrent pour faciliter leurs prédications dans la Iakoutie du début du XXe siècle. Sa formulation la plus explicite est due à l'intellectuel iakoute Gavriil K. Ksenofontov. Son livre, *Hrestes. Šamanism i hristianstvo*, sort à Irkutsk en 1929 et à Moscou en 1930.

C'est en tant que militant de la propagande athéiste débutante que Ksenofontov prend connaissance du christianisme et relève nombre de traits communs au chamane et au Christ (miracles, mort et résurrection, vie pauvre parmi les humbles…). Il mourut victime des purges staliniennes. Son œuvre, aujourd'hui réhabilitée dans son pays, a été traduite en français[4].

Les néochamanismes occidentaux se bornent à diffuser l'idée que dans la « réalité non ordinaire » ou « autre réalité » on peut rencontrer le Christ.

Le chamanisme et l'Occident aujourd'hui

Les mouvements néochamaniques n'ont finalement qu'une audience limitée tant en nombre qu'en nature. Hormis les stages, ils organisent de nombreux festivals qui réunissent au mieux quelques centaines, voire un ou deux milliers de personnes. Parmi les participants, intellectuels et artistes sont toujours majoritaires.

Les quelques grandes orientations présentées ici ne sont qu'indicatives ; elles ne permettent guère d'en donner un panorama représentatif tant elles sont mouvantes. En outre, elles coexistent plus ou moins dans les programmes de ces stages et festivals.

En revanche, l'adjectif « chamanique » est entré dans le vocabulaire courant. Il est associé tout autant aux voies alternatives de thérapie et de spiritualité qu'à la notion même d'expérience personnelle d'évasion dans l'imaginaire. Cet adjectif connaît aussi des emplois plus inattendus, comme dans le titre d'un mémoire déposé en 2006 à l'université de Paris I Panthéon-Sorbonne, dans le cadre de l'École doctorale de droit international et européen : « Le rituel chamanique de la Cour européenne de justice ».

Par ailleurs, si plusieurs de ces mouvements entretiennent des rapports avec un renouveau en cours chez les peuples chamanistes sous la forme de « tourisme chamanique », la plupart restent en revanche étrangers à la vie des peuples qui, en certaines régions d'Amérique du Sud, se réclament du chamanisme pour servir de cadre à des causes indigénistes ou de résistance politique.

---

1. Carlos Castaneda, *L'Herbe du diable et la petite fumée*, Paris, 10/18, 2012.

2. Kock von Stuckrad, « Le chamanisme occidental moderne et la dialectique de la science rationnelle », *Chamanismes*, 281-301, Paris, PUF, 2003.

3. Jean Clottes et David Lewis-Williams, *Les Chamanes de la préhistoire*, Seuil, 1997.

4. Gavriil Ksenofontov, *Les Chamanes de Sibérie et leur tradition orale*, Paris, Albin Michel, 1999.

PARTIE 2

UN EXEMPLE DE CHAMANISME « CENTRAL » ET SES ADAPTATIONS

Cette partie est consacrée aux formes de chamanisme rencontrées en Sibérie, terre d'origine du terme « chamane ». Ce vaste espace offre à la comparaison des corrélations significatives entre forme de chamanisme et mode de vie. Le chamanisme constitue un système religieux à part entière jouant un rôle central dans les sociétés où la vue du monde dominante est celle qui régit la vie de chasse.

Il en est ainsi chez les peuples de la forêt (taïga), qui vivent majoritairement de chasse tout en élevant des animaux domestiques, mais non chez ceux, parents ou voisins, qui vivent majoritairement d'élevage en bordure de la steppe au sud ou de la toundra au nord tout en continuant de chasser. Ces derniers se disent aussi chamanistes, mais la nature des pratiques et les fonctions des chamanes diffèrent, car c'est d'une autre forme de chamanisme qu'il s'agit et sa place dans la société recule à la périphérie.

Que le chamanisme soit central ou périphérique, il n'est accessible qu'à travers les termes qui le désignent, les pratiques qui s'en réclament et les costumes et accessoires rituels des chamanes puisqu'il n'est ni écrit ni lié à une doctrine. Mais son étude ne se limite pas à ce que dit et fait le personnage appelé chamane : on peut chamaniser sans être chamane et les principes chamaniques imprègnent toute la vie rituelle.

Un mode de rapport au monde

Si des éléments chamaniques se rencontrent aussi dans des sociétés vivant d'autre chose que de chasse, c'est que le chamanisme est lié à la chasse non en tant qu'activité mais en tant que *mode de rapport au monde.* Aussi le chapitre 4 expose-t-il la vue du monde correspondant à la vie de chasse ainsi que les principes qui en découlent et fondent le chamanisme « central ». Le chapitre 5 présente la façon dont la fonction chamanique exprime et gère ces principes. Quant au chapitre 6, il aborde les changements qui vont de pair avec le passage à un mode de vie pastoral.

Avec, pour arrière-plan, l'évidence que l'humanité a commencé par vivre de chasse, le caractère structurel du lien entre chamanisme et chasse rend plausible l'idée de l'universalité du chamanisme. Il rend compte de la présence d'éléments chamaniques dans toutes sortes de sociétés, y compris

industrialisées, où ces éléments sont dissociés, marginalisés et mêlés à des éléments d'autres systèmes religieux correspondant à d'autres modes de rapport au monde.

Ce rapport au monde détermine l'ensemble des représentations et des pratiques qui, dans la vie de chasse, visent à permettre la prise de gibier, exemple même de bien vital qui ne peut être « produit » par l'activité humaine. Il constitue l'embryon de la démarche chamanique. Il fournit un modèle applicable à d'autres biens qui, matériels ou immatériels, ne peuvent pas non plus être « produits », tels que la pluie, la santé, la fécondité ou le bonheur. Il explique la capacité d'adaptation reconnue au chamanisme.

La maîtrise du rite de renouveau

Là où domine la vie de chasse, l'institution chamanique a la maîtrise du plus grand rituel collectif périodique de la communauté ; ce rituel, qui la renouvelle en tant que telle, est souvent, mais pas nécessairement, dirigé par un chamane. Arthur Hocart a montré que la maîtrise de ce type de rituel, qu'il appelle *life-giving ritual*, est l'enjeu principal du pouvoir dans une société.

Ainsi la maîtrise du principal rituel périodique offre-t-elle un critère pertinent pour définir la place, « centrale » ou « périphérique », de l'institution chamanique dans la société et le caractère, dominant ou secondaire, de la chasse dans son idéologie sinon dans sa pratique.

CHAPITRE 4

« RELIGION DE LA VIE DE CHASSE »

Au programme

- **La vie de chasse dans la taïga sibérienne**
- **Un échange de nourriture avec les espèces gibier**
- **L'éducation chamanique du futur chasseur**

Les données sur lesquelles se fondent ce chapitre et le suivant concernent l'époque présoviétique – fin du XIXe, début du XXe siècle –, où l'état de société peut être dit « traditionnel » car encore peu affecté par la colonisation russe qui est pourtant à l'origine de la plupart de ces données. Celles-ci concernent les peuples toungouses ainsi que deux de leurs voisins, dont les langues appartiennent à la même famille que la leur.

Trois peuples de la famille altaïque

La famille linguistique altaïque comporte trois branches représentées en Sibérie orientale : toungouse-mandchoue, mongole (peuple bouriate) et turque (peuple iakoute).

Alors que les Toungouses vivent dispersés quasiment d'un bout à l'autre de la taïga qui couvre une large partie de cet immense territoire, les Iakoutes vivent rassemblés dans des zones de taïga et de toundra au nord, et les Bouriates dans des zones de taïga et de steppe au sud. Les Toungouses sont majoritairement chasseurs, mais ont aussi des rennes domestiques. Pour les Iakoutes et les Bouriates, la chasse n'est plus qu'une activité secondaire, la principale étant l'élevage des chevaux et des bovins. Mais ils sont dans l'ensemble restés « chasseurs dans l'âme », et ceux d'entre eux qui n'ont pas développé l'élevage ressemblent moins à leurs parents majoritairement éleveurs qu'aux Toungouses majoritairement chasseurs.

La vie de chasse dans la taïga sibérienne

Au fil des sources s’installe l’idée que la vie de chasse dans la taïga « uniformise » la culture des peuples qui y vivent, marqués par une faible démographie, une organisation sociale égalitaire et l’absence de pouvoir central. C’est seulement dans ce type de société que le chamanisme constitue un système religieux à part entière, opérant au niveau global de la communauté tout en imprégnant la vie quotidienne de ses membres.

Représentative de la vie de chasse en général, la vie dans la taïga se caractérise en outre par l’immensité de l’espace, très peu peuplé, et par la nature du gibier comestible. Le « gibier par excellence » est constitué des grands cervidés (élan et renne) et des gallinacés (tétras).

Une activité à la fois technique et religieuse

Vivre directement des ressources offertes par l’environnement naturel revient à prélever dans un « donné », ce que l’on ne saurait faire sans prendre des précautions dans l’instant ni sans se préoccuper de la réapparition de ce donné naturel dans l’avenir. C’est pourquoi la chasse ne peut être une activité purement technique ; elle est aussi, de façon nécessaire et indissociable, une activité religieuse. Celle-ci doit rendre légitime le fait de prélever dans le donné naturel tout en en garantissant la perpétuation ; c’est la raison d’être du chamanisme en tant que système religieux « central » dans une société vivant majoritairement de chasse.

Le gibier, un bien qui ne peut être « produit »

Le gibier est l’exemple par excellence du type de bien visé par une démarche chamanique. Il ne peut être produit, son apparition est aléatoire et il n’y en a pas pour tout le monde tout le temps. Le chamanisme n’est au centre de la vie collective que lorsque l’on vit de chasse. Il recule à la périphérie lorsque s’installe une économie productive, car les types de biens « improductibles » recherchés alors (pluie, fécondité, santé, amour, bonheur, succès…) ne déterminent pas l’existence aussi radicalement que le gibier.

Que le gibier soit à la fois vital et limité en quantité le singularise parmi les biens « improductibles » aussi à un autre égard : les pratiques chamaniques qui lui sont liées devront absolument en garantir le partage et

la reproduction ; ce sera l'un des objets majeurs des rituels périodiques rythmant la vie de chasse.

« Riche » la forêt, « riches » les rivières

Pour les Toungouses, comme pour leurs voisins iakoutes et bouriates, la forêt est « riche » car elle est la source de leur nourriture, de même que les voies d'eau qui la traversent, dont le nom porte souvent le qualificatif de « riche ». Ce sont leurs deux milieux nourriciers ; ils sont conçus comme juxtaposés à l'horizontale, chacun se déployant en profondeur : la notion de forêt englobe les arbres de leurs racines à leur cime, celle de rivière englobe le cours d'eau de sa source à son embouchure.

Les humains, une espèce parmi d'autres dans la forêt

En forêt, les humains sont une espèce parmi d'autres. Leurs huttes, couvertes selon les saisons de peaux fourrées ou de plaques d'écorce, tiennent pour eux le rôle que tiennent nids, tanières et terriers pour d'autres espèces.

Comme les espèces animales qu'ils y voient vivre, les peuples chasseurs sibériens se sentent partie prenante de la chaîne alimentaire qui permet à toutes d'y vivre. Ils en ont généralement une grande conscience ; ainsi certains d'entre eux mettent-ils sur les sentiers des arêtes de poisson à la disposition des fourmis. Ils déposent les cadavres de leurs défunts sur de hautes plateformes entre les arbres (« tombes aériennes ») pour les offrir aux rapaces et carnassiers.

« Enfants de la nature »

À une question de Patkanov, qui dirige le recensement national de l'Empire russe en 1897, un Toungouse répond que son peuple est « fait pour vivre et pour mourir en forêt ». De nos jours, ses descendants citadins se veulent toujours des « enfants de la nature » et tiennent leur chamanisme pour le plus authentique précurseur de l'écologie moderne.

Une conception animiste du monde naturel

L’évidence de la chaîne alimentaire est le fondement empirique de la démarche qui conduit les humains à établir des relations avec les espèces gibier pour pouvoir vivre de chasse.

Ce qui rend possible d’établir de telles relations est la conception animiste inhérente au chamanisme. Selon cette conception, le corps animal est « animé » par une composante spirituelle individuelle ou « âme » semblable à celle qui anime le corps humain. Les âmes animales sont pensées homologues des âmes humaines en nature et en fonction, et spécifiques de chaque espèce. La notion d’être animé couvre à la fois celle d’« avoir une âme » et celle d’« être en vie ». Mais l’âme est conçue à la fois comme nécessaire à la vie du corps et survivant à sa mort.

L’âme logée dans les os est recyclée après la mort

Chez les animaux comme chez les humains, l’âme individuelle est censée résider dans les os et survivre à la mort du corps pour revenir, plus tard, vivre une nouvelle vie sur terre. Aussi en prend-on grand soin à la mort : on dépose les corps humains et les crânes animaux sur des « tombes aériennes » pour ne pas enfermer les âmes. À son retour sur terre après une sorte de recyclage posthume, chaque âme revient « animer » un nouveau corps de la même lignée humaine ou de la même espèce animale ; ainsi les ossements qui sont le réceptacle de l’âme pendant son recyclage posthume représentent-ils la continuité de son espèce d’appartenance.

Le lien souple de l’âme à sa lignée

Selon cette conception, l’âme individuelle ne peut, à l’issue de son recyclage posthume, passer d’une espèce à l’autre pour en « animer » un membre : ce serait contredire la notion même d’espèce et contrevenir à l’établissement de relations stables entre espèces. Cependant, lors de cette phase de recyclage où elle est libre d’attache corporelle, l’âme est censée pouvoir emprunter d’autres corps que ceux de son espèce pour y loger ou pour se déplacer. Ainsi les Mongols imaginent les âmes des morts voyageant accrochées aux poils ou aux plumes d’animaux sauvages. Il n’y a pas pour autant « transformation » ou « métamorphose ».

La force vitale logée dans la chair nourrit l’âme du vivant

Être en vie implique de se nourrir. La chair du gibier qui nourrit le corps des humains est le support concret de la « force vitale » qui nourrit leur âme. Il y a interdépendance entre chair et force vitale comme entre corps et âme durant le temps de la vie.

Les peuples samoyèdes de Sibérie occidentale nomment le renne sauvage « ce dont on vit ». En français, « viande » vient du verbe latin *vivere*, « vivre ». La notion de force vitale est souvent confondue, mais à tort, avec celle d'âme individuelle, parce que de nombreuses langues emploient le terme d'« âme » dans les deux cas (ainsi le français parle aussi bien d'« âme sœur » que de « force d'âme » ou de « manque d'âme »). À la différence de l'âme, la force vitale n'est pas une entité fixe et autonome ; elle peut varier en qualité et en quantité chez un même individu selon les circonstances.

Des esprits d'espèces sauvages pour partenaires

La notion d'esprit est un élément essentiel de la pensée chamanique. Entité immatérielle comme l'âme, l'esprit s'en distingue par son caractère générique et par son indépendance de tout corps vivant particulier.

L'esprit d'une espèce sauvage n'est lié à aucun animal vivant de cette espèce ; il est conçu comme atemporel : il ne peut être affecté par la mort et représente la perpétuation de l'espèce au-delà du renouvellement des générations. Il est en quelque sorte l'âme générique de cette espèce, abstraite et intangible, non réductible à la collectivité de ses membres vivants. L'attribution d'un esprit à une espèce rend possible à la communauté humaine d'établir avec les esprits d'espèce gibier des relations institutionnelles indépendantes des individualités et des circonstances.

L'esprit de la principale espèce gibier

Les Toungouses et les Iakoutes appellent *Bai Baianai*, « Riche Riche » l'esprit de l'espèce gibier cervidé dominante – l'élan (et par extension les autres espèces de cervidés) – ainsi que la forêt qui l'abrite, elle aussi qualifiée de « riche ». Les Bouriates appellent l'esprit homologue *Baian Hangai*, « Riche Rassasieur », et l'imaginent aussi sous la forme d'un gigantesque élan.

C’est avec cet esprit de la plus grande espèce de cervidé, coextensif à l’idée même de forêt nourricière, qu’il est capital d’établir des relations pour rendre possible l’activité de chasse.

Un échange de nourriture avec les espèces gibier

Entrer dans une relation d’échange avec les espèces gibier constitue la fonction chamanique essentielle. Les peuples sibériens résument la conception de cet échange ainsi : de même que les humains se nourrissent de gibier, de même les esprits des espèces sauvages se nourrissent de la force vitale portée par la chair et le sang des humains. Ainsi, l’échange est proclamé symétrique et réciproque. La consommation mutuelle préserve l’intégrité de chaque espèce tout en garantissant un temps de vie à chacun de ses membres.

L’objet des grands rituels chamaniques est d’instaurer cet échange et d’en gérer le déroulement en sorte d’allonger au maximum le temps de vie des humains.

Une simple prise de viande

Tout dans la conduite du chasseur vise à souligner qu’il ne prend du gibier que la chair. Il ne dit jamais qu’il « tue » sa proie et dispose ses restes osseux en forêt avec le plus grand soin pour que son âme s’échappe de son corps, se recycle et revienne ensuite dans un nouvel animal de son espèce. Il se défend de supprimer un animal et revendique d’agir pour préserver l’espèce. Ainsi l’échange est-il loin d’être perçu comme illustrant l’adage « la vie des uns se paie de la mort des autres » ; bien au contraire, il est conçu comme assurant le renouvellement de la vie de part et d’autre grâce à la consommation mutuelle.

L’impact de l’échange sur la vie humaine

Le principe de l'échange place dans l'ordre des choses le fait que les humains perdent leur vitalité au fil des ans et qu'ils finissent par perdre la vie. Que quelqu'un s'égare en forêt ou tombe à l'eau est tenu pour une fatalité dont l'interprétation surgit aussitôt, toute prête : le monde des esprits animaux s'est remboursé lui-même pour le gibier ou le poisson pris.

L'idéal de la « mort volontaire »

Partir au terme de sa vie pour « se rendre » à la forêt en contrepartie du gibier qui a permis de vivre est un idéal pour le chasseur, mais n'est pas une pratique régulièrement observée dans la réalité de ces sociétés. Encore ne serait-ce la « mort idéale » qu'à condition d'avoir assuré sa descendance, c'est-à-dire d'avoir un petit-fils en âge de chasser. Cet idéal disparaît lorsque la pratique de l'élevage permet de sacrifier des animaux domestiques en échange de moyens de subsistance.

Partage de tâches entre espèces sauvages

Les esprits qui consomment la force vitale des humains ne sont pas ceux des espèces gibier qui ne sont pas carnivores, mais ceux d'espèces carnassières ou rapaces qui agissent pour eux (l'imaginaire des chasseurs respecte les réalités empiriques). Leur tâche est de prélever de la force vitale humaine pour protéger les espèces gibier d'un excès de consommation humaine.

L'interposition de médiateurs

En retour, pour se protéger d'un excès de consommation sauvage, les humains interposent des médiateurs qu'on regroupe sous le nom mongol d'*ongon* : ce sont soit des animaux vivants – des jeunes d'espèces carnivores, aiglons, louveteaux, renardeaux –, soit de petites figurines en bois représentant ces espèces, munies d'une bouche. « Nourrir » les *ongon* vise à faire attendre les esprits des espèces carnivores et donc à *retarder pour les humains* l'échéance fatale.

Le traitement de ces médiateurs occupe une place importante dans la vie quotidienne des chasseurs. Toute famille en « nourrit » chez elle dans l'idée que, bien alimentés à travers leurs *ongon*, les esprits des espèces carnivores correspondantes seront moins pressés de la priver de gibier ou de la frapper d'anémie. La pratique de nourrir les *ongon,* animaux vivants et figurines, a pour pendant celle de les priver de nourriture en cas de pénurie de gibier ou de maladie à la maison lorsqu'elles sont jugées excessives et injustes.

Le traitement des *ongon*

Tout jeune couple, à l'heure de prendre son autonomie, demande à un chamane de lui fabriquer des figurines ongon et d'y « introduire » les esprits animaux correspondants. S'il revient de la chasse chargé de gibier, l'homme les gratifie d'un morceau de gras dans la cavité qui leur sert de bouche. S'il revient bredouille et trouve son enfant malade à son retour, il les accuse d'ingratitude ; il peut alors s'abstenir de les régaler, les fouetter et même les répudier. Il lui faudra ensuite demander à un chamane de les remplacer par de nouvelles figurines.

Pour les chasseurs, bien traiter les ongon est aussi automatique et indispensable qu'éviter les odeurs et les bruits qui font fuir les animaux gibier. Cela témoigne que le principe de la circulation de nourriture entre les espèces vivant en forêt est profondément intériorisé. Mais c'est aussi tenter de contourner à l'échelle privée la réciprocité proclamée de l'échange avec les espèces gibier, en retardant et en réduisant la contrepartie à rendre.

L'éducation chamanique du futur chasseur

La formation de l'adolescent

Tout jeune garçon étant dans ces sociétés destiné à devenir chasseur doit s'entraîner aux relations avec les esprits des espèces sauvages tout autant qu'aux techniques de chasse – les deux vont de pair. Il doit aller seul en forêt, guetter tout ce qui s'y déroule et s'essayer à imiter les cris d'appel et les mouvements de certaines espèces animales. Y passer une nuit est une

épreuve quasi initiatique que certains groupes imposent à leurs membres adolescents.

Il arrive aussi que des tambours chamaniques miniatures soient donnés comme jouets à des enfants. Si tous les jeunes s'exercent à chanter et danser à la manière chamanique, seuls certains d'entre eux seront plus tard reconnus par leur communauté comme pouvant ou devant devenir chamanes dans l'intérêt collectif. Mais tous pourront continuer à s'adresser à des esprits, ce qui sera souvent compris comme « chamaniser » pour eux-mêmes. Toute communauté tient à toujours avoir en réserve des chamanes potentiels.

La place de la femme

Face au monde naturel, la femme est, tout autant que l'homme, membre de la communauté humaine qui vit de chasse et, à ce titre, elle peut en principe « chamaniser ». Mais les structures sociales limitent son activité dans le domaine de la chasse : elle y coopère (rabattage, dépeçage) mais en règle générale ne tire pas et s'abstient de tout contact avec les objets de chasse pendant ses périodes menstruelles. Elle contribue à nourrir les *ongon* de son mari, mais n'a pas de relations personnelles avec des esprits animaux. Elle peut effectuer certains rituels chamaniques, notamment divinatoires, mais ne peut diriger les grands rituels collectifs périodiques. Si son mari est chamane, elle est souvent son assistante.

L'accès à la fonction de chamane

L'accès à la fonction est progressif. Il commence à se dessiner à l'adolescence.

Deux facteurs en décident : l'intérêt que lui porte le jeune homme et le talent à l'exercer que lui reconnaît son entourage. Ce talent est fait de qualités à la fois physiques et psychiques : le jeune homme doit être bon chasseur, tenace et perspicace ; il doit être robuste, sauter haut, avoir une belle et forte voix pour plaire aux esprits animaux. Des fugues longues et répétées en forêt sont vues comme des signes de son goût et de son talent, et tiennent lieu d'épreuve initiatique. Il ne reçoit pas de formation spéciale. Il se forme en assistant aux rituels, en écoutant les récits des chamanes, en les regardant faire. Il commence à accompagner de la voix et du geste les chamanes confirmés qui l'y invitent. Peu à peu il se met à officier seul,

avec un simple bâton divinatoire qu'il utilisera ensuite comme battoir de tambour.

L'importance d'être jugé efficace

C'est la reconnaissance sociale de la pratique qui décide de l'entrée en fonction : en effet, la pratique n'est encouragée que si elle est jugée efficace. Mais l'accès d'un individu au statut de chamane n'est confirmé que lorsque la communauté lui confie la direction de son grand rituel collectif annuel. C'est alors qu'il est officiellement investi.

Chez les peuples chasseurs de la forêt, il n'est pas chamane pour la vie, car l'avancée en âge risque de lui faire perdre les qualités physiques indispensables à l'efficacité de son action, notamment sa capacité supposée à séduire les esprits animaux. Aussi doit-il être périodiquement reconfirmé comme chamane.

Personnalisation de la pratique

Dans la logique chamanique, un chamane est jugé efficace pour l'activité de chasse s'il paraît capable de séduire assez l'esprit de l'espèce gibier partenaire pour obtenir que l'échange avec elle soit aussi favorable que possible à la communauté humaine qu'il représente.

Le gibier étant en quantité limitée et son apparition étant aléatoire, tout chamane est potentiellement rival des autres chamanes. Aussi doit-il se distinguer des autres chamanes pour mieux séduire les esprits.

De plus, il doit adapter sa performance aux nécessités de la situation présente, rendre perceptible ce qu'il fait au moment où il le fait ; c'est le caractère singulier et approprié, immédiat et éphémère de son intervention auprès des esprits qui en assure l'efficacité.

C'est pourquoi la pratique varie d'un chamane à l'autre et d'un rituel à l'autre d'un même chamane. Sa personnalisation ne résulte pas de fantaisies individuelles. C'est une nécessité de sa fonction.

C'est pourquoi, aussi, l'action chamanique se présente comme un mime. Chamaniser consiste en effet, pour le chamane, à représenter de façon réaliste par ses gestes et sa voix ce qu'il fait dans le monde des esprits des espèces sauvages.

L'action rituelle par le mime

Le mime du chamane est la part effective de son activité rituelle, qui n'a rien de liturgique. Il doit réaliser une performance, car il est soumis à une exigence de résultat. Aussi jouit-il d'une large marge d'improvisation pour donner à voir son action en train de s'accomplir.

Trois traits structurels

La rivalité

Rivaux, les chamanes le sont à la fois à titre individuel au sein de leur communauté et en tant que représentants de leur communauté au sein de la société globale.

Leur rivalité se manifeste notamment sous forme de lutte fictive au début de tout rituel visant à favoriser la chasse : le chamane doit d'abord mimer sa victoire sur ses rivaux, qu'il parvient à repousser. La rivalité peut se manifester aussi hors rituel, sous forme de lutte dans le monde des esprits, comme l'illustrent les récits de chamanes victorieux. Elle peut être source de conflits entre groupes comme en leur sein, mais elle est aussi facteur d'émulation, de dynamisme et d'innovation.

Le pragmatisme et le charisme

L'accent porte sur les qualités personnelles requises du chamane et sur son devoir d'adapter sa pratique à chaque situation. Une connotation de charisme s'attache par principe à la fonction chamanique quel que soit le mode de vie, mais non à chaque chamane pris individuellement : il est attendu de son action rituelle qu'elle opère *ici* et *maintenant*, mais la façon dont elle doit opérer est indéterminée. Le chamane ne promet pas le gibier au chasseur ni la guérison au malade, mais doit leur obtenir de la « chance » pour chasser ou guérir, ce qui leur donne confiance et courage ; en les faisant croire à leur chance, il transforme leur perception des réalités et les aide à avoir prise sur elles.

L'appréciation de l'efficacité d'un chamane, très subjective, conditionne son maintien en fonction. En revanche, ce qui fait à petite échelle l'intérêt de son action – circonvenir un esprit – se retourne en inconvénient à l'échelle d'un peuple ; il faut alors, pour s'imposer, se réclamer d'une

autorité spirituelle supérieure, inaccessible aux tentatives humaines de le circonvenir.

L'incompatibilité avec tout pouvoir central

Ces contraintes, imposées par le caractère « improductible » et aléatoire des biens visés par la démarche chamanique, rendent compte du troisième trait structurel du chamanisme : son incompatibilité avec toute formation centralisatrice. Des rivaux dont le maintien en fonction est subordonné au succès de leur activité ne peuvent s'organiser en clergé, instituer une Église ni un État. Il ne peut y avoir ni pape chamane ni roi chamane.

Si un chamane acquiert une position dirigeante, c'est au prix de la perte du pragmatisme et de l'horizon de la chance ici et maintenant qui caractérisent le principe même de sa fonction.

Roi *ou* chamane

Dans la Corée ancienne, où l'institution chamanique avait servi de base à la formation de la royauté de Sylla, le roi n'était pas habilité à faire le rituel pour appeler la pluie car, dit un texte officiel, « nous ne voulons pas exposer notre roi à la possibilité de l'échec ».

CHAPITRE 5

L'« ALLIANCE » CHAMANIQUE

Au programme

- **« Faire alliance » avec les esprits**
- **Imiter l'animal pour représenter l'« alliance »**
- **Réguler la vie et la mort**

Le principal rituel collectif périodique des peuples de la taïga offre un concentré de la vue chamanique du monde. Il se déroule comme un récit faisant intervenir tous les protagonistes. Il retrace l'établissement de relations entre la communauté humaine et les esprits des espèces gibier. Il présente la vie de chasse sous la forme d'une « alliance » encadrant un échange de nourriture entre ces deux mondes, donnant ainsi à la vie de chasse sa légitimité et au chamanisme sa pleine expression de système religieux. Par là même, il consacre l'existence de la communauté humaine et la renouvelle en tant que telle *dans* et *avec* l'environnement dont elle tire sa subsistance en réactualisant cette alliance. Narratif et totalisateur, il met cette alliance en scène sous tous ses aspects, institutionnel, fonctionnel, qualitatif et affectif.

« Faire alliance » avec les esprits

Ce rituel a pour fil conducteur l'inscription de cette relation d'échange de nourriture dans un cadre qui la garantit et la pérennise. Il instaure une alliance formelle entre les partenaires : la communauté humaine et le monde des esprits d'espèce gibier. Cette alliance est conçue sur le modèle matrimonial, modèle contraignant car il implique l'enchaînement des mariages : tout homme doit donner en mariage la fille née de sa propre épouse. Les parties alliées ne peuvent donc être quittes l'une vis-à-vis de

l'autre dans l'instant. Conçu sur ce modèle, l'échange de nourriture entre humains et esprits d'espèce gibier sera un échange entre alliés, appelé à se perpétuer de génération en génération.

La logique d'alliance qui encadre ce rituel est plus ou moins explicite selon les sociétés et les époques. Elle l'est peu là où les tâches rituelles sont réparties entre plusieurs personnages comme là où le mariage est peu ritualisé comme tel ; elle s'exprime alors par l'apport de gibier à l'allié, la campagne de chasse et le mariage étant la métaphore l'un de l'autre. Le caractère matrimonial de l'alliance est évident là où la communauté charge un de ses membres chamane de conduire le rituel et de la représenter auprès des esprits d'espèce gibier : le rituel est alors centré sur le « mariage » de ce chamane avec un esprit femelle d'espèce gibier.

Le « mariage » rituel du chamane

Là où l'alliance est concrétisée par le « mariage » du chamane chargé de le conduire, le rituel célèbre aussi l'investiture de ce chamane pour représenter la communauté dans l'alliance. Les positions respectives sont clairement définies : le chamane occupe la position du « mari », et l'*esprit d'espèce gibier celle de l'« épouse »*. Les peuples chamanistes s'interdisent de parler d'elle – elle disparaîtrait aussitôt –, si bien qu'il n'y a de données qu'indirectes à son sujet.

À noter

> **La non-symétrie des positions de l'homme et de la femme dans la relation matrimoniale s'ajoute aux autres raisons d'exclure les femmes chamanes de la direction de ce grand rituel.**

En faisant du chamane un preneur de femme légitime (par opposition à un ravisseur), son « mariage » rituel fait aussi de lui un preneur de gibier légitime (par opposition à un voleur).

Qui plus est, son statut conjugal lui vaudra d'avoir sur l'esprit d'espèce gibier épousé les droits du mari sur sa femme. Il aura aussi, envers elle, les devoirs du mari : il devra protéger son existence ainsi que celle du monde

qu’elle représente et pour cela obliger les chasseurs de sa communauté à respecter les exigences de la reproduction du gibier et de l’entretien de son milieu vital, la forêt.

D’où l’insistance qui est aujourd’hui celle des peuples sibériens à réclamer pour leurs chamanes le mérite de précurseurs de la philosophie écologique.

Une légitimité toujours à confirmer

Si la communauté est satisfaite du chamane qui a conduit le rituel, elle lui renouvelle sa confiance à la direction du rituel l’année suivante ; elle y réactualise son investiture en ajoutant des éléments à son costume ou en lui fabriquant de nouveaux accessoires rituels.

Cependant, si la communauté estime que l’année écoulée depuis le rituel précédent n’a pas été bonne pour elle – trop rare en gibier, trop coûteuse en pertes humaines –, elle confiera le rituel de l’année suivante à un autre chamane, qui y sera officiellement investi.

Les Jeux de la jeunesse

Ce rituel requiert une participation active de tous les membres de la communauté. Il comporte deux séries d’épisodes en parallèle :

- d’une part la représentation, par le chamane, de son « mariage » et de l’échange avec les esprits d’espèce gibier ;
- d’autre part, sous sa supervision, les « Jeux » des participants. Ces Jeux sont une obligation pour la jeunesse sous peine de punition de la part du chamane ; ils se déroulent sous l’œil vigilant de la vieille génération qui se sent responsable de leur bonne réalisation.

Les Jeux se répartissent principalement en deux types : lutte masculine et danse mixte. S’y ajoutent des courses de chevaux en région de steppe, des courses de rennes en région de toundra. Par leur organisation et leur portée, ils inculquent à la jeunesse, outre la conscience de l’identité et de l’altérité, le double idéal de se défendre et de se perpétuer. Ce type de rituel périodique est donc, dans la vie traditionnelle des peuples de Sibérie, un rituel polyvalent.

Des Jeux aux fêtes sportives

Le régime soviétique, voulant à la fois déraciner les religions et préserver le coloris culturel particulier de chaque peuple membre, maintient les jeux périodiques sibériens mais en supprime tout élément chamanique et les transforme en fêtes ethniques à contenu sportif et orientation compétitive. Depuis sa chute, les peuples sibériens ont repris le nom de « Jeux » pour désigner leur fête principale, fondée sur divers jeux compétitifs.

L'implication de la communauté

La logique d'alliance qui sous-tend ce rituel collectif prévaut aussi au sein de la communauté humaine, qui s'implique tout entière et à travers chacun de ses membres dans sa préparation et sa réalisation. C'est sa seule occasion annuelle de se réunir, les nécessités de la vie nomade l'éparpillant le reste du temps. Les jeunes y font connaissance en jouant, et les anciens, faisant visite de tente en tente, y comptent les naissances et les décès survenus dans l'année écoulée.

Sous le signe des liens matrimoniaux

Les préparatifs du rituel exploitent les relations d'alliance qui structurent la communauté : chaque élément de l'attirail du chamane (tambour, costume, pendants divers accrochés au costume…) est le fruit d'une collaboration soit entre alliés matrimoniaux soit entre sexes.

La saison des mariages

Le rituel, qui peut durer un mois, se tient au début de la belle saison – les oiseaux migrateurs sont revenus, la forêt a reverdi et la chasse aux grands cervidés est terminée. C'est l'époque où les groupes qui ont nomadisé séparément durant l'interminable hiver se retrouvent enfin, où la jeunesse peut nouer des relations amoureuses.

Un rituel polyvalent

Appellations multiples

Selon les ethnies et les régions, le rituel est connu sous des noms différents, dont il est souvent difficile de savoir si c'est le seul nom sous

lequel il est désigné localement ou si c'est un nom choisi par l'observateur qui l'a décrit.

Le rituel observé chez les Selkup (peuple samoyède de la forêt entre les bassins de l'Ob et du Iénisséi) à la fin des années 1920 est présenté comme « cérémonie d'animation du tambour » alors que son nom selkup est formé à partir du verbe signifiant « vivre ».

Plus au nord, chez les Toungouses de la rivière Sym, le même type de rituel observé dans les années 1950 est appelé « renouvellement de la vie » ; il comporte aussi l'animation du tambour et son nom dérive également de « vivre ». D'autres Toungouses appellent leur grand rituel périodique « aller chercher la chance [à la chasse] » et consacrent à l'animation du tambour un rituel indépendant.

Quant au grand rituel périodique des Bouriates de l'ouest du lac Baïkal (à la fois chasseurs et éleveurs), bien que lié lui aussi à l'apparition des feuilles aux arbres, tous les noms sous lesquels il est connu centrent l'attention sur la personne même du chamane et sur le devoir qui lui est fait de servir sa communauté.

Le rêve du candidat chamane

La décision de confier à un chamane donné la direction du rituel est le fruit de la concordance entre les attentes de la communauté et la conduite de ce chamane. Celui-ci fait part aux autres chasseurs de son rêve : un esprit cervidé lui a demandé de devenir chamane, et lui a indiqué où trouver en forêt l'élan ou le renne dont la peau devra, tendue, servir de membrane à son tambour, ainsi que l'arbre dont le bois devra, courbé, lui servir de cadre. Ce récit, dit-on, lance la préparation du rituel en déclenchant deux engagements informels : celui des chasseurs à aller chercher en forêt l'animal et l'arbre signalés pour fabriquer le tambour, et celui du chamane à accéder à la fonction pour servir sa communauté.

La fabrication collective de l'attirail rituel

En se réservant le rôle de fabriquer les objets nécessaires au rituel, la communauté s'assure un contrôle sur le chamane et sa façon d'exercer sa fonction : il lui en est redevable et doit l'exercer en sa faveur. Elle lui

fournit son costume et son tambour s'il dirige ce rituel pour la première fois, et se borne à renouveler ou enrichir son équipement s'il l'a déjà fait. Certains peuples renouvellent tous les trois, sept ou neuf ans le tambour de leurs grands chamanes.

Le battoir, objet « divinatoire » et premier accessoire

Mais auparavant, le chamane possède généralement déjà le battoir de son futur tambour qu'il utilise comme objet rituel autonome avant son entrée officielle en fonction. C'est l'outil par excellence de sa principale activité privée connue sous le nom (inapproprié) de « divination ».

Cette activité peut être rémunérée, à la différence de la direction du grand rituel périodique.

Le battoir est souvent fait de bois et recouvert de fourrure ; sa forme courante est celle d'une cuillère ; elle est nécessairement dissymétrique, pour ménager un bon et un mauvais côté.

La fabrique de l'optimisme volontariste

Le rite consiste, pour le chamane, à lancer son battoir sur le sol : s'il retombe la face concave vers le haut (tel un récipient prêt à recevoir un contenu), c'est bon signe ; si tel n'est pas le cas, il peut être relancé plusieurs fois ou jusqu'à ce qu'il retombe du « bon » côté.

Le chamane a les yeux bandés ou la frange de sa coiffe rabattue sur les yeux. Le résultat est exprimé par le demandeur du rite, qui doit alors tirer profit du signe positif pour agir.

Ce rite ne vise pas à « deviner » quelque chose qui serait caché, mais à produire un signe positif permettant de faire face aux réalités, aussi devrait-on le dire « propitiatoire » plutôt que « divinatoire ».

Le chamane « épouse » l'esprit qui l'a « élu »

On a coutume d'appeler « électeur » l'esprit que le chamane dit avoir vu en rêve et qui, l'ayant choisi, l'invite à devenir chamane et garantit ainsi sa légitimité. C'est en général un esprit féminin d'espèce cervidé, imaginé sous l'apparence d'une femelle d'élan ou de renne, variante féminine – fille ou sœur – de l'esprit générique des grands cervidés. Générique elle aussi, elle se démultiplie pour s'actualiser : chaque chamane en a une pour esprit électeur, et chaque chamane prend son esprit électeur pour

« épouse » lors du rituel. Rarement décrite, elle est indirectement évoquée comme une amoureuse exigeante et une protectrice hors pair.

Une amoureuse intransigeante

Un chamane toungouse raconte au chercheur russe Lev Shternberg[1] que son *aiami*, esprit principal, lui a dit en rêve : « Je t'aime et je n'ai pas de mari maintenant ; tu seras mon mari, nous dormirons ensemble ; je te donnerai des esprits pour t'aider […] si tu ne m'obéis pas, je te tuerai. »

L'« épouse » spirituelle du chamane est censée avoir autorité sur une multitude d'esprits d'autres espèces animales et pouvoir les mettre à la disposition du chamane son époux en tant qu'esprits auxiliaires animaux, toujours prêts à accomplir les tâches qu'il leur confiera.

Les qualités du chamane et l'amour de son « épouse »

Pour la communauté, il est crucial que le chamane auquel elle confie le rituel possède toujours les qualités – essentiellement physiques – qui lui ont valu l'amour de son « épouse », car c'est cet amour présumé qui l'a amené à devenir chamane. Aussi chamanise-t-il régulièrement même sans demande particulière de la part des siens, pour entretenir ses relations avec ses esprits, « électeur » et auxiliaires.

L'âge nuit au chamane

L'avancée en âge risque de nuire aux qualités physiques. Qu'un chamane perde ses dents, sa faculté de faire des bonds ou la force de sa voix, et il sera considéré comme inapte à continuer de susciter l'amour de son « épouse », et donc privé de légitimité pour conduire ce rituel.

Imiter l'animal pour représenter l'« alliance »

La représentation rituelle de l'alliance varie. Loin d'être automatique, la mise en scène du « mariage » du chamane semble dépendre de la façon dont le mariage profane est ritualisé dans la société.

Chez les Chor, petit groupe turcophone de l'Altaï, le rituel se déroule comme une « cérémonie nuptiale ». Mais dans certains groupes toungouses où l'on se marie avant tout pour avoir un allié avec qui collaborer à la chasse, un homme exprime son intention de vivre avec une femme par l'apport d'une pièce de gibier au père ou au frère de celle-ci.

Le rituel sacralise alors de diverses manières le statut conjugal du couple que forment le chamane et l'esprit d'espèce gibier qui l'a élu. Les signes les plus clairs de cette relation sont le costume du chamane, sa gestuelle et surtout les termes qui les désignent. En effet, le « contact direct » du chamane avec l'esprit doit être prouvé par sa conduite corporelle ; il y engage toute sa personne.

Le chamane, « mari » d'esprit d'espèce gibier

L'examen de la conduite rituelle du chamane, sous l'angle du vocabulaire qui l'exprime et des éléments matériels qui la concrétisent, fait apparaître l'unité du rituel sous la diversité des variantes et permet d'en dégager le sens fondamental. Ce rituel constitue un cadre où le chamane doit endosser une identité supplémentaire, celle d'un grand cervidé mâle, et se conduire comme celui-ci le fait à l'approche de la période du rut, commençant par se battre pour écarter ses rivaux de façon à bénéficier ensuite des faveurs de la femelle.

Le chamane, « mari » d'esprit aquatique

Dans les groupes sociaux où la pêche tient une place importante, le chamane est censé prendre aussi une « épouse » esprit dans le monde aquatique de façon à légitimer l'activité de pêche.

Une couronne à ramure

La couronne que le chamane porte sur la tête rend d'emblée évidente son assimilation à un grand cervidé. Faite d'un cercle de fer, elle est surmontée d'une ramure, également en fer. Voulue non réaliste, la ramure comporte des ramifications dont le nombre et la forme varient selon les chamanes.

Si la plupart comportent deux branches, il en existe aussi à quatre branches. La fabrication en est libre, mais onéreuse. Aussi préfère-t-on souvent réutiliser la couronne d'un chamane défunt auquel le nouveau succède dans sa famille ou dans sa fonction. On préfère de même reprendre les éléments métalliques accrochés à son costume ou à son tambour. Seuls, semble-t-il, sont réutilisés les éléments de l'attirail fabriqués en métal, ceux faits en peau ou en tissu étant généralement percés et laissés en forêt.

Une parure voulue humaine

Que la ramure soit en fer et stylisée souligne qu'elle est voulue comme parure humaine et non comme attribut animalier. Le chamane doit rester un humain sous les apparences qui le dotent d'attributs animaux, car il doit représenter la communauté humaine dans le monde animal.

Un costume en peau de renne ou d'élan

D'un bout à l'autre de la taïga, le costume est fait en peau de grand cervidé sauvage, d'un seul tenant. Il est couvert d'ornements et pendeloques de formes diverses, dont le nombre s'accroît avec le prestige du chamane. Il peut s'agir de lanières de cuir, de boudins de tissu, de bandes de fourrure appliquées. Les pendeloques métalliques peuvent être en forme d'anneaux, de flèches, de cônes, de plaques ou de silhouettes animales (terrestres, aquatiques ou volatiles) dont le chamane peut modifier l'agencement à sa guise d'un rituel à l'autre.

Aucun de ces éléments n'a de signification conventionnelle admise par tous. Au contraire, chaque chamane est libre de les interpréter à sa façon et son interprétation peut changer selon la circonstance rituelle qu'il est amené à expliquer. Cependant, il est couramment admis que ces éléments représentent les esprits qui peuvent venir en aide au chamane et les armes dont il se sert lorsqu'il se bat contre d'autres chamanes.

Il y a en Mongolie et en Bouriatie consensus sur l'interprétation du costume : son nom est « armure » ou « cuirasse ». Plus nombreuses sont les pendeloques métalliques qui y sont accrochées, souvent qualifiées d'« armes », et plus s'accroît la réputation d'invincibilité du chamane dans les conflits de rivalité.

À noter

Chez les peuples éleveurs, plus nombreux sont les éléments textiles sur le costume du chamane, et plus s'accroît sa réputation de devin et de thérapeute dans les affaires privées.

Des mouvements de mâle à la saison des amours

Le vocabulaire de la gestuelle rituelle du chamane est incontestablement animalier. Les verbes désignent des mouvements animaux caractéristiques soit des préalables du rut chez les grands cervidés, soit de la parade nuptiale chez les tétras et autres gallinacés. Cervidés et gallinacés se partagent la qualité de gibier par excellence dans la taïga. Ils sont également réputés pour les préludes particulièrement spectaculaires de l'accouplement : les mâles se livrent parfois des combats à mort sous les yeux des femelles.

Étymologie des termes « chamane » et « chamaniser »

La racine turque *oyuu-* veut dire en iakoute « faire des bonds » ; elle donne dans cette langue les verbes « jouer » et « chamaniser », ainsi que le nom du chamane ; elle donne dans d'autres langues turques des termes signifiant « danse », « jeu », « rituel chamanique ».

Trois racines se partagent le vocabulaire chamanique dans les langues toungouses : deux, *evi-* et *ike-*, qui sont liées aux préparatifs de l'accouplement en particulier chez le tétras ou l'écureuil, ont le sens de « chanter et danser rituellement », d'où « jouer » et « chamaniser » ; la troisième, *sama-*, d'où vient le terme « chamane », évoque chez l'animal en rut le fait de « remuer l'arrière-train, remuer les pattes postérieures » ; le verbe qui en est dérivé signifie « danser et chanter lors des rituels », « chamaniser ».

Le bouriate utilise principalement les trois verbes suivants : l'un, naadaha – « parader (oiseaux) », « frayer (poissons) », « danser rituellement » –, s'est spécialisé dans le sens de « jouer » ; les deux autres s'appliquent au ruminant cornu à l'époque du rut : *hatarha*, « trotter, trépigner sur place », d'où « danser la ronde », en particulier lors des rituels chamaniques ; et *mürgehe*, « donner des coups de tête, encorner », d'où « lutter » et « faire un rituel chamanique ». Ce terme a donné lieu à la formation de l'expression utilisée de nos jours pour dire « chamanisme », *böö mürgel*, « encornement du chamane ».

Dans chacune de ces langues, au moins un verbe voulant dire « chamaniser » signifie aussi « jouer ».

S'ajoutant aux évocations animales portées par le costume et la couronne, ce vocabulaire souligne que les mouvements essentiels dans la conduite rituelle du chamane sont ceux de sa tête et de ses membres inférieurs. Ces mouvements s'inspirent de ceux que font les mâles de certaines espèces animales à la saison des amours, notamment de ceux du grand cervidé, dont le chamane imite aussi les brames. De fait, selon les épisodes, il trépigne, donne des coups de tête, fait des bonds, joue des hanches ou rejette la tête en arrière.

À noter

> **Si cette gestuelle a d'abord été jugée diabolique, c'est qu'elle est extravagante pour le chrétien qui a coutume d'associer le recueillement et la retenue à tout rite religieux. Cependant, le simple fait qu'elle doive représenter des comportements animaux mimés par un humain suffit à donner un fondement cohérent à cette apparente extravagance.**

Le couple chamanique

Mais c'est toujours ostensiblement en humain, en position debout et non à quatre pattes, que le chamane accomplit ces mouvements. S'il est *animalisé* par l'apparence et la conduite de grand cervidé mâle que lui impose son « mariage » avec un esprit animal, le chamane doit *rester humain* pour représenter sa communauté dans cette alliance.

De même, si son « épouse » spirituelle est *socialisée* à la manière humaine par son « mariage » avec un humain, elle n'est pas humanisée car elle doit *rester animale* pour donner à son « mari » accès à son monde, celui des espèces gibier.

La lutte et la danse

Des jeux d'humains

Ces conduites animales de la tête et des membres inférieurs servent aussi de modèle aux Jeux de la jeunesse qui se tiennent tout au long du rituel en parallèle de l'action du chamane.

- Les jeux de type lutte mettent face à face deux jeunes hommes front contre front, tels des rennes, et parfois paumes contre paumes en position accroupie, tels des tétras.
- Ceux de type danse rassemblent garçons et filles pour des rondes chantées où le pas le plus courant ressemble au petit trot des rennes.

Les mouvements que réclament ces deux types de jeux sont désignés par les mêmes termes que ceux du chamane, s'inspirent des mêmes modèles animaux et des mêmes conduites. Mais à la différence du chamane, les joueurs font des mouvements stylisés et relativement réguliers, car ils jouent entre eux, entre humains.

Le mime du chamane

Pas son mime, le chamane assure un effet de présence aux esprits et autres invisibles qu'il est censé rencontrer. Il commence par donner à voir qu'il se bat contre des chamanes rivaux : tel un ruminant cornu, il trépigne, lance des coups de tête en l'air, projette vers l'avant la ramure qui surplombe sa couronne ; il montre ainsi qu'il affronte une autre tête couronnée d'une ramure similaire et parvient à l'écarter ; ses coups sont perçus comme frappant de véritables adversaires dans le monde invisible.

Conflit spirituel, conflit réel

Tout conflit entre communautés de chasseurs implique, soit en préalable soit en substitut du combat réel, un combat sous forme spirituelle entre leurs chamanes respectifs, tous également imaginés sous une même apparence animale.

Une fois ses rivaux repoussés, le chamane donne à voir qu'il entreprend une longue quête à la recherche de la femelle : il fait des bonds, pousse des brames, gesticule et bat du tambour ; il met en œuvre tout son pouvoir de séduction pour l'attirer, comme pour inciter l'assistance à imaginer ses ébats dans le monde des esprits. Chez les Selkup, le chamane mime aussi qu'il parcourt avec son « épouse » l'ensemble du territoire de la tribu.

Rien ne représente à proprement parler l'union sexuelle, mais nombreux sont les auteurs à avoir relevé des éléments érotiques dans la conduite rituelle du chamane.

« Ce caractère central de l'alliance matrimoniale éclaire l'imagerie sexuelle qui abonde dans les discours et rituels chamaniques. »

Ioan Lewis[2]

Remarque sur l'idée reçue de « voyage de l'âme »

Rien dans le vocabulaire ni dans la gestuelle n'exprime l'idée de voyage. Mais les termes, le mime, le costume transmettent l'idée que le chamane est dans le monde des esprits animaux. Par ailleurs, le vocabulaire et la gestuelle impliquent l'engagement global de la personne du chamane dans sa démarche, ce qui met en cause l'idée même de voyage de l'âme *hors* du corps.

Le tambour et ses multiples rôles

Le tambour « épousé »

Lors du rituel chor aux allures de noces, l'« épouse » spirituelle du chamane est représentée par son tambour. Celui-ci est entouré d'un fichu, à l'instar de la tête d'une jeune paysanne russe, et posé entre ses deux « parents ». Le chamane l'enlève comme un fiancé enlève sa fiancée le jour de ses noces dans la vie courante. Chez d'autres peuples, un élan femelle est peint sur la membrane du tambour.

Le tambour « battu »

Partout, à l'époque présoviétique au moins, le tambour est tenu de la main gauche devant soi, à la hauteur de l'estomac, la membrane tournée vers l'extérieur. Tenu dans la main droite, le battoir est actionné de bas en haut, par l'extérieur, évoquant directement le prélude de l'acte sexuel, prélude auquel se limite la terminologie animalière utilisée pour désigner les gestes rituels chamaniques.

Le tambour « animé »

Quelle que soit la représentation de l'alliance, le tambour du chamane doit être « animé » lors de ce rituel pour devenir utilisable par le chamane dont il officialise la fonction. Dans toutes les langues, les verbes utilisés sont

formés sur une racine signifiant « vie, souffle vital » ; cela incite à comprendre « animer » dans le sens de « rendre vivant », « donner vie », donc comme consistant à introduire dans le tambour le principe vital de l'animal abattu pour confectionner sa membrane.

C'est pourquoi le rituel peut être défini aussi bien en termes d'« animation du tambour », de « renouvellement de la vie » ou d'« investiture du chamane ».

Et c'est aussi pourquoi le tambour peut prendre diverses valeurs symboliques non seulement selon les cultures, mais aussi selon les circonstances au sein d'une même culture.

La polyvalence du tambour

Le tambour est parfois perçu comme représentant l'identité animale du chamane dans son rôle de mari d'esprit – que sa membrane soit percée ou son cadre cassé, et la mort guette le chamane. Il peut être utilisé en guise d'arme – il sera un arc muni de flèches, par exemple. Retourné face ouverte vers le haut, il peut servir de refuge pour les âmes du groupe, de barque pour conduire une âme de défunt au fil de l'eau vers l'embouchure du fleuve qui coule vers le nord. Là où s'est propagé l'élevage, il est assimilé à une monture que le chamane dresse, apprivoise puis chevauche pour se déplacer dans le monde des esprits. Il n'est jamais un simple instrument de musique.

Lors du grand rituel collectif annuel, le tambour a un autre usage encore, celui de recueillir les poils de renne ou autres petites choses qui concrétisent les promesses de « chance » à la chasse que le chamane obtient de son « épouse » au profit des chasseurs de sa communauté.

La prise de « chance »

Tel est bien le véritable enjeu du rituel. Il ne suffit pas de s'allier avec les esprits des espèces gibier pour avoir le droit de chasser. Encore faut-il avoir de la « chance » pour que le gibier apparaisse et se laisse chasser. C'est à obtenir cette chance de son « épouse » que vise le manège amoureux du chamane.

La chance du chamane préfigure celle du chasseur

La prise de « chance » par le chamane lors du rituel est censée préfigurer et déterminer la prise de gibier par les chasseurs durant la saison suivante.

… et sa redistribution

Chez les Evenk du Iénisséi, le chamane agite son tambour comme un lasso pour attraper les poils de renne perçus comme les expressions matérielles de la chance. Puis, sous prétexte d'épouiller son « épouse », il fait mine de la chatouiller pour qu'elle le laisse puiser dans le sac de réserve qu'elle tient coincé sous son aisselle.

Plus tard, il distribuera sa prise, d'abord de façon égalitaire entre tous les chasseurs, puis en lançant le reste en l'air ; seuls les plus habiles en attraperont au vol – et ce sera au prix de devoir redistribuer le butin qu'ils rapporteront grâce à ce surplus de chance. Chez les Selkup, il distribue de petites effigies d'animaux d'espèces gibier sur lesquelles les chasseurs ont auparavant tiré des flèches miniatures.

Égalité, sélection, charisme

Cette procédure de distribution en deux étapes illustre deux attributs caractéristiques de la vie de chasse et d'une certaine manière aussi de la fonction chamanique. La première étape apporte à chaque membre de la communauté l'assurance d'une part du bien aléatoire qui lui permet de vivre. La seconde relance la dynamique sélective qui pousse les plus doués de ses membres à mettre leurs talents au service de tous. Il n'est pas donné à tous de réaliser une prise de « chance » ou une prise de gibier, mais l'une comme l'autre impliquent une redistribution.

Que l'essence de la fonction chamanique soit d'obtenir le bien aléatoire immatériel qu'est la « chance » contribue à rendre compte du charisme qui lui est attaché.

Remarque sur la notion d'« alliance » religieuse

« L’idiome du mariage est singulièrement approprié pour exprimer la relation chamanique. »

Ioan Lewis

Une relation d’alliance matrimoniale unit le chamane et un être spirituel féminin dans maintes autres sociétés chamanistes.

Autres exemples d’épouses spirituelles

Un mythe inuit raconte l’histoire d’un chamane sollicité par les esprits des caribous de prendre femme parmi eux – il en prend deux – et d’accepter leur aide pour la chasse ; il mourut sans avoir jamais avoué à son épouse terrestre les interventions de ses épouses esprits[3].

Chez les Achuar ou Jivaro vivant surtout de pêche en Amazonie, le chamane ne peut exercer que s’il a une épouse *tsunki* vivant dans les cours d’eau[4].

Au Népal, le chamane kham-magar est traité en « gendre des esprits » lors de son rituel d’initiation dont l’organisation suit les règles matrimoniales[5].

Chez les Kalash du Pakistan, les chamanes et autres spécialistes religieux tirent leur légitimité et leur efficacité de la relation amoureuse qu’ils entretiennent avec les « fées » auxquelles ils sont dits « mélangés »[6].

Cette relation confère au chamane la légitimité et le pouvoir d’exercer sa fonction. Les données sont rares et précaires tant est contraignant l’interdit partout répandu de parler de cette relation. Elles suffisent toutefois à confirmer qu’elle est sexuellement orientée : le chamane est en position de « mari » et le conjoint spirituel en position d’« épouse ».

Or la notion d’alliance matrimoniale est présente aussi dans d’autres formes religieuses, où son orientation sexuelle s’inverse : c’est le partenaire surnaturel et non le partenaire humain qui est en position de « mari ». Il en est ainsi non seulement dans de nombreux cultes de possession, mais aussi dans les religions abrahamiques (voir chapitre 7).

Le devoir du « mari »

Dans l’Occident chrétien à l’époque médiévale, la relation qui unit le roi à son royaume comme l’évêque à son diocèse est conçue sur le modèle de la relation d’un homme à son épouse, lui faisant un devoir absolu de préserver son bien[7].

Le devoir fait au chamane de préserver la forêt est du même ordre, une implication directe de son statut de « mari » dans le domaine de son « épouse ».

Réguler la vie et la mort

Clore l'échange

La loi de l'échange impose de rendre, et l'identité animale que le chamane a endossée souligne de quelle façon : comme le grand cervidé dont il a d'abord mimé la virilité, il doit finir en gibier. En fin de rituel, il se couche sur un petit tapis représentant la forêt ; à plat dos, muet et inerte, il s'offre au monde des esprits en se laissant symboliquement dévorer en guise de promesse que des humains mourront.

Il se donne en gage des futures morts humaines qui viendront compenser le gibier consommé. S'il reste étendu trop longtemps, l'assistance s'inquiète, craignant qu'il ne se laisse dévorer pour de bon, et bat le briquet pour le ranimer. Cet épisode est bref, silencieux et statique, comparé à l'épisode précédent, très long et spectaculaire, où il s'est « marié » et a pris de la « chance ». Toute l'emphase a été mise sur la quête, et l'échéance fatale est tout juste rappelée.

La logique du rituel explique la conduite du chamane

Suivre le fil narratif du rituel permet de faire l'économie des suppositions sur l'état psychique du chamane et d'employer des termes comme « transe » pour expliquer sa conduite. Tous les détails ont leur place et leur sens dans la démarche que retrace son mime.

L'épilogue divinatoire

Chez les Toungouses, le rituel se termine par un bref épisode qui répercute sur l'assistance la nécessité de la fin fatale mimée par le chamane. Une fois sa place d'officiant reprise, le chamane tire par l'ouverture faîtière de la hutte rituelle une flèche miniature pour définir l'espérance de vie de

chaque participant : celui-ci a encore un long temps de vie devant lui si la flèche tombe loin dehors ; sa fin est proche si elle tombe tout près.

C’est pourquoi, chez tous ces peuples, le chamane est toujours aussi redouté que jugé indispensable.

L’art du chamane : conjuguer loyauté et intérêt

Pour les peuples de la taïga, tout l’art du chamane est d’obtenir le plus possible de « chance » et de promettre en retour le moins possible de morts humaines, et le plus tard possible. Aussi la communauté tient-elle pour « bon » le chamane qui a conduit le rituel si, dans l’année, elle a connu une chasse fructueuse et vu peu des siens mourir. Si tel n’est pas le cas, elle le remplace par un autre pour le rituel de l’année suivante.

L’art de la réciprocité

La notion chamanique d’échange de nourriture avec les esprits d’espèce gibier interdit de tricher sur la nature de la contrepartie à rendre, mais permet de jouer sur son volume et sur l’échéance de son retour. Elle vise à allonger pour les humains le temps de vie avant de se rendre au monde des esprits en contrepartie du gibier dont ils ont vécu. Ainsi l’art du chamane est de combiner l’affirmation de la réciprocité avec son contournement.

Remarques sur la fatalité de la mort humaine

La mort symbolique du chamane en fin de rituel a servi d’argument à plusieurs auteurs du tournant du XIXe au XXe siècle pour rapprocher la figure du chamane de celle du Christ ; ils y voyaient un semblable sacrifice de soi pour le bien de tous.

Les peuples chasseurs chamanistes estiment que leurs parents pasteurs méprisent leurs esprits quand ils leur offrent un animal domestique en rançon d’une âme humaine, et que, s’ils sont bouddhistes, ils trompent leurs divinités quand ils leur offrent des figurines animales faites de pâte peinte en rouge en substitut de véritable viande. Pour eux, des esprits et des divinités qui se laissent ainsi mépriser ou leurrer ne peuvent être d’aucune aide.

Si les diverses formes de renouveau que connaît de nos jours la Sibérie s’inspirent largement des formes anciennes, ni l’identification du chamane

à un grand cervidé ni son mime final n'ont été repris par les nouveaux chamanes : d'une manière générale, leurs costumes sont en tissu et leurs coiffes en plumes, et ils ne s'étendent pas en fin de rituel. C'est là un signe de rejet de la conception de la fatalité à laquelle le chamane de la vie de chasse était voué.

La perpétuation des partenaires

La perpétuation de l'échange implique celle des partenaires. Celle-ci est assurée par le respect des règles funéraires qui permettent, chez les animaux comme chez les humains, le retour de l'âme individuelle dans un nouveau corps de la même espèce animale ou de la même lignée humaine. L'existence d'une descendance est donc impérative. Incontrôlable chez les animaux, cette question est scrupuleusement prise en compte chez les humains.

À noter

> **Mourir sans descendance priverait l'âme d'un humain de la possibilité de revenir animer un nouveau membre de sa lignée : frustrée, son âme serait alors imaginée avide de vengeance.**

Avec la mort, la force vitale disparaît. Les rituels funéraires maintiennent l'âme dans les os. Les commémorations successives expriment les précautions prises pour canaliser la sortie de l'âme, son recyclage et son retour. Leur nombre, leur nature et leur calendrier varient selon le type de mort et le type de société.

Le parcours de recyclage posthume de l'âme

En principe, ces commémorations suffisent à engager l'âme du défunt qui a des descendants vivants dans le parcours de recyclage posthume qui la fera revenir pour animer un nouveau membre de sa lignée. Aucune intervention chamanique n'est nécessaire.

La marque du retour parmi les vivants

Chez les peuples mongols, une grande attention est portée à la tache bleue dite « tache mongolique » qui est visible à la naissance dans le bas du dos du nouveau-né et disparaît après quelques mois. Certains parents disent y découvrir l'identité de l'ascendant dont l'âme est « revenue » dans le nouveau-né.

La vengeance des âmes des défunts morts sans descendance

L'âme frustrée est censée nuire aux vivants pour les contraindre à s'occuper d'elle. Elle peut agir de deux façons qui se combinent souvent :

- attraper l'âme fugitive d'un vivant endormi et la retenir captive hors de son corps, le livrant à l'anorexie et à la dépression.
- s'installer dans un corps de vivant déserté par son âme et lui infliger une agitation frénétique.

Pour soulager le vivant, le chamane doit dans les deux cas agir sur l'âme du mort.

Un principe de « cure » chamanique

Après s'être secrètement informé des morts récentes dans la famille du patient, le chamane interroge un objet divinatoire sur l'identité du défunt responsable. Puis il invoque l'âme de ce défunt pour la « faire entrer » en lui. Il tremble, pousse de profonds soupirs, puis plaint le défunt des malheurs qui ont entraîné sa mort tragique. Il entremêle peu à peu à son propre chant des propos censés provenir du défunt lui-même, exprimant ses souffrances et réglant ses comptes avec les vivants. Se lançant dans un dialogue avec l'âme malheureuse, il fait les questions et les réponses, négociant les compensations alimentaires et vestimentaires dont il l'estime désireuse, pour neutraliser sa soif de vengeance et briser son emprise sur le vivant.

Rendre bons les mauvais morts

La tâche du chamane est de « rendre bons les mauvais morts », remarque Hangalov[8], intellectuel bouriate du début du XXe siècle.

Dans une perspective similaire, d'autres peuples d'Asie font des rituels de « mariage » entre des âmes de jeunes gens de sexe opposé morts célibataires, représentées par des effigies ou des photographies. Cette pratique est connue jusqu'à nos jours en Corée, au Japon et à Taïwan sous le nom de *ghost marriage*.

Ce type de cure, qui associe le soin des vivants à celui des âmes des morts malheureux, connaît un essor considérable dans les sociétés sibériennes vivant principalement d'élevage, dont parle le chapitre suivant.

---

1. Lev Shternberg, « Divine election in primitive religion », XXIe Congress of Americanists, 1925.

2. Ioan Lewis, *Les Religions de l'extase*, Paris, PUF, 1977 [1971].

3. Bernard Saladin d'Anglure, « Ijiqqat, voyage au pays de l'invisible inuit », *Études/Inuit/Studies*, 7, 1 : 67-83, 1983.

4. Philippe Descola, *Les Lances du crépuscule*, Paris, Plon, 1993.

5. Anne de Sales, *Je suis né de vos jeux de tambour*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1991.

6. Jean-Yves Loude, et Viviane Lièvre, *Le Chamanisme des Kalash du Pakistan*, Presses universitaires de Lyon, 1990.

7. Voir Ernest Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi*, Paris, Gallimard 1989 [1957].

8. Matvej N. Hangalov, *Sobranie sočinenija*, Ulan-Ude, Burjatskij Institut obščestvennyh nauk, Akademija Nauk SSSR, Burjatskij filial, 1958-1960, 3 vol.

CHAPITRE 6

LA VERTICALISATION DU MONDE

Au programme

- **Héritage et hiérarchie**
- **Aux aînés, la prière et le sacrifice**
- **Au chamane, la guerre et la cure**

Aux frontières de la taïga avec la toundra au nord et la steppe au sud, l'élevage occupe une place croissante. La dépendance des humains à l'égard du bien aléatoire qu'est le gibier décroît, et avec elle l'obligation de se donner eux-mêmes aux esprits en contrepartie du gibier qu'ils les ont laissés prendre. C'est l'essor du *sacrifice*. En échange de l'héritage en troupeaux et pâturages reçus des ascendants, l'éleveur sacrifie à leurs âmes des animaux domestiques.

La vision du monde égalitaire qui menait le chasseur à s'allier avec les esprits des espèces gibier pour instaurer un échange réciproque cède peu à peu du terrain à une vision du monde hiérarchique qui subordonne l'éleveur à ses ascendants (comme le bétail à l'éleveur). Pour obtenir leur protection, l'éleveur leur adresse des invocations. C'est l'essor de la *prière*.

Et c'est aussi, plus largement, l'essor des relations entre les vivants et les morts. Il en est ainsi ailleurs dans le monde : l'adoption de l'agriculture, comme celle de l'élevage, va de pair avec des changements similaires dans la vision du monde, l'organisation de la société et la pratique rituelle.

Héritage et hiérarchie

Un monde vertical

Si l’élevage et la chasse coexistent dans la plupart des sociétés sibériennes (les chasseurs ayant souvent des animaux domestiques et les éleveurs chassant occasionnellement), leur proportion relative trace un seuil entre deux types de société : celles où prévaut l’échange avec les espèces gibier sur un plan horizontal et celles où prévaut la transmission lignagère de droits de pâturages et de troupeaux à la verticale.

Alors que la vie de chasse était facteur de ressemblance entre les peuples puisque les esprits animaux étaient les mêmes pour tous, la vie pastorale conduit les groupes d’éleveurs à se distinguer les uns des autres, chacun ayant ses propres ascendants.

Ce chapitre est fondé essentiellement sur des données bouriates et iakoutes.

La marginalisation du chamane

La domination du mode de vie pastoral se signale avant tout par le changement qui affecte le type de grand rituel périodique assurant le renouvellement de la communauté : sa direction échappe à l’institution chamanique, qui n’est plus au centre de la société. Ce sont désormais les aînés des lignages qui dirigent ce type de rituel, et le rôle du chamane y est effacé.

L’activité des chamanes se déploie surtout dans le cadre de rites circonstanciels, privés et rémunérés, le mettant en rapport avec des âmes de morts malheureuses.

La mainmise sur l’espace et le temps

Alors que le chasseur percevait la forêt comme un milieu homogène « riche » et ouvert à tous, l’éleveur découpe l’espace en une multiplicité de sites étagés affectés à divers usages et placés sous la responsabilité d’esprits issus d’âmes humaines qualifiés de « maîtres » : campements, pâturages, voies de parcours nomade, lieux de pause et points de repère.

Alors que le chasseur percevait le temps comme cyclique, ponctué par l’alternance des saisons comme par l’alternance de la vie et de la mort, l’éleveur s’inscrit dans un temps linéaire, maillon vivant d’une chaîne de

transmission entre ses ascendants défunts et ses descendants futurs. Les relations entre vivants et morts prennent une place primordiale.

La supériorité des ascendants

Les éleveurs se sentent redevables des troupeaux qu'ils ont hérités de leurs ascendants ainsi que de droits d'usage sur les pâturages et les voies de parcours. Ils leur attribuent pour résidence les collines qui surplombent les pâturages, et c'est sur leur flanc qu'ils organisent les rituels à leur intention. Ils voient dans cette position en hauteur une garantie de leur légitimité d'éleveurs et une promesse de protection pour eux et leurs troupeaux, mais aussi une contrainte et un poids. De leur hauteur en effet, les ancêtres sont censés exiger de leurs descendants, en retour, d'une part la stricte observance des règles sociales qu'ils ont instituées pour régir la vie pastorale, d'autre part l'offrande de quelques produits de l'élevage qu'ils leur permettent de pratiquer.

Les aînés, représentants vivants des ancêtres

Les aînés sont considérés comme les délégués des ancêtres parmi les vivants et jouissent à ce titre d'une position de supériorité par rapport aux cadets, qui leur doivent un respect absolu.

À noter

> **Alors que le chasseur se plaçait sur un pied d'égalité avec les « autres » que sont les animaux dans l'espace horizontal du milieu forestier, l'éleveur se définit par des relations de dépendance au sein du « même » humain, vivant ou mort, aîné ou cadet, dans l'espace hiérarchisé qu'instaure la pratique pastorale.**

Aux aînés, la prière et le sacrifice

S'il y a bien échange entre les peuples éleveurs et leurs ancêtres, il contraste sous plusieurs angles avec l'échange entre les peuples chasseurs

et leurs esprits d’espèce gibier. Il est dissymétrique, et les biens qui circulent ne sont pas de même nature des deux côtés. Il donne lieu à l’émergence d’une fonction quasi sacerdotale, celle exercée par les aînés. Les invocations en langage humain se développent au détriment de la gestuelle rituelle.

Les prières aux ancêtres protecteurs

Louanges et complaintes

Tout éleveur doit dès l’enfance mémoriser sa généalogie pour être à même de la réciter devant les aînés et la rappeler en cas de conflit territorial. Les noms des ancêtres y sont souvent accompagnés de l’évocation de leurs hauts faits. Les invocations que les aînés adressent à leurs ancêtres lors des rituels collectifs commencent par la mention de leur nom et de leur territoire pastoral et se poursuivent par des demandes explicites de protection.

Celles-ci sont remarquables par leur formulation négative, qui contraste avec la formulation positive des souhaits de chance formulés par les chasseurs.

« Protégez nos chevaux des voleurs et des loups !

Au loup qui traîne sa longue queue, émoussez les dents acérées !

Au voleur qui traîne sa longue perche à lasso, raccourcissez le lasso ! »

« Devant nous soyez vigiles, derrière nous soyez ombres,

Ne nous laissez pas mordre par les chiens, empêchez les méchants de nous nuire. »

« Dites ce que nous n’avons point dit, pensez ce que nous n’avons point pensé,

Comprenez ce que nous n’avons point compris. »

Serguei P. Baldaev, *Trois fragments d’invocations bouriates*[1]

Justice ancestrale et désordre collectif

Les ancêtres sont censés surveiller l'observance des règles sociales (organisation en clans et lignages, exogamie, respect des aînés) et punir toute transgression. La punition collective est l'interprétation qu'un lignage se donne si des malheurs le frappent en série : épizootie, suicides de jeunes, conflits non motivés avec des lignages alliés… Les aînés du lignage en question multiplient alors les rituels comportant des sacrifices d'animaux domestiques, au point parfois d'entraîner les leurs à la ruine.

... et le recours au chamane

Les lignages qui n'ont pas de membre chamane vivant en leur sein sont considérés comme particulièrement vulnérables aux attaques des autres lignages. C'est au chamane du lignage attaqué de mobiliser ses membres morts, supposés avoir un « grand sens de la parenté », pour aider ses membres vivants à se défendre.

Justice ancestrale et désordre individuel

Tout membre d'un lignage qui insulte ses aînés, trahit les siens ou commet un inceste, s'expose à une double punition. Une punition concrète, infligée par les aînés, qui peuvent l'exclure du groupe et le priver de ses droits de membre. Et une punition symbolique, qui se présente sous la forme concrète d'une maladie de peau : celle-ci est, dit-on, la punition infligée par les ancêtres, leur châtiment favori. Signe visible de la transgression, la maladie de peau fait honte au coupable et constitue une leçon de morale accessible à tous.

... et le recours au chamane

Comme pour tout ce qui frappe individuellement, une telle maladie incite à recourir à un chamane. Celui-ci peut alors accomplir un rituel de « rachat » comportant le sacrifice d'un animal domestique pour calmer la colère des ancêtres.

Les rituels périodiques aux ancêtres

Ce type de rituel varie d'une société à l'autre ; il sera présenté ici dans sa version bouriate du début du XXe siècle. Il s'adresse, sous le nom de

« vieux de la montagne », aux ancêtres des lignages de clans différents formant une même communauté territoriale, et se déroule sur le flanc de la colline qui surplombe le principal pâturage commun. Il se tient – souvent de façon répétée – à la belle saison, lorsque le lait est abondant. L'accent y est mis sur ce que les vivants offrent à leurs morts.

Les aînés, prêtres lignagers

Les aînés accompagnent leurs invocations de libations à l'intention des « vieux de la montagne » et dirigent le sacrifice des animaux domestiques qui leur sont offerts. Chaque lignage apporte un animal, un cheval en règle générale, qu'il fait cuire dans son propre chaudron, car les chairs ne doivent pas être mélangées pour que les parts provenant d'une même victime sacrificielle soient distribuées aux membres d'un même lignage.

Le chamane, agent de la bénédiction ancestrale

L'intervention du chamane est courte mais essentielle. Elle consiste à introduire dans le ventre de l'animal qu'un couteau vient de fendre un végétal purificateur, en invitant par son chant l'âme de l'animal à se laisser emmener jusqu'aux ancêtres dédicataires. L'objectif visé est de faire pénétrer dans la viande de chaque animal la « bénédiction » des ancêtres du lignage qui l'a offert. La part de viande imprégnée de la bénédiction ancestrale que reçoit chaque famille membre lui garantit la solidarité des morts et des vivants du lignage auquel elle appartient.

Aussi, ne pas participer à ce rituel serait s'exclure de sa parenté et se priver de son soutien. Des récits racontent que des familles écartées du rituel envoient leurs chamanes dérober des morceaux de viande sacrificielle bouillie dans le chaudron du foyer lignager pour ne pas être privées de la protection ancestrale que cette viande concrétise.

À noter

La viande domestique est, comme la viande sauvage, un support de bien symbolique aléatoire, mais la « bénédiction » ou « grâce » des ancêtres est associée à la soumission de l'éleveur alors que la « chance » l'était aux qualités personnelles du chasseur.

Les esprits « maîtres » des lieux

Seuls font partie de la collectivité anonyme des ancêtres d'un lignage ceux qui ont vécu et sont morts selon les normes, avec une descendance. Ils sont considérés comme « maîtres » des espaces utilisables pour la vie pastorale.

Les âmes des défunts morts sans descendance sont censées hanter les espaces sauvages (rochers, grottes, sources…) et se déplacer sous forme animale. C'est souvent à leurs frustrations que les chamanes imputent les infortunes qui frappent les vivants. Les compensations qu'ils leur offrent lors des rituels qu'ils leur adressent peuvent déboucher sur un véritable culte.

Le balisage rituel des parcours

Tout trajet est ponctué de pauses effectuées en des lieux remarquables (coude d'une rivière, col, source, arbre isolé…) où le passant verse quelques gouttes d'alcool, dépose ou accroche morceaux de nourriture, crins, cheveux ou bouts de tissu à l'intention de ses « maîtres ».

Au chamane, la guerre et la cure

L'héritage et l'« appel »

La fonction chamanique fait l'objet d'un droit héréditaire, transmissible en ligne maternelle et paternelle, mais ce droit, vu comme un don, ne suffit pas pour devenir chamane ; il faut l'« appel » des ancêtres chamanes, sous forme de « tourments » infligés à l'adolescent appelé jusqu'à ce qu'il accepte d'être formé par eux à l'exercice de sa fonction. S'il suit la mort d'un chamane, l'appel est relayé par la pression de l'entourage.

Souvent, les hommes d'un lignage empêchent leurs filles ou sœurs de devenir chamanes ; celles qui se suicident deviennent les âmes malheureuses les plus puissantes. Mais il y a aussi des femmes qui deviennent chamanes faute d'hommes dans leur lignée.

Le rituel d'investiture

C’est un rituel spécifique, qui place le nouveau chamane sous l’autorité de ses ancêtres chamanes et l’engage à servir les siens – double contrainte qui entraîne parfois doutes et refus. Il se déroule selon un schéma de mort et renaissance.

Dans certains groupes, des plumes de rapace apparaissent sur la coiffe, en combinaison avec la ramure ou à sa place ; elles concrétisent le soutien que les ancêtres du chamane lui apportent pour défendre son clan.

Combats spirituels et guérisons symboliques

Telles sont les activités principales du chamane. Il mène des combats spirituels pour vaincre les chamanes des groupes ennemis et pour envoyer des âmes de morts errantes répandre parmi eux des épidémies.

Le chamane pratique des rituels de divination et de guérison en faveur des individus. Les êtres spirituels auxquels le chamane a affaire sont humains ; il est dit pouvoir les « introduire » dans son corps ; il « introduit » dans son corps aussi bien ses ancêtres chamanes (c’est alors pour bénéficier de leur aide) que les âmes de morts malheureux qui rendent malades les vivants (c’est alors pour négocier avec elles des compensations). Il doit en revanche chasser du corps des vivants non chamanes les âmes de morts qui s’y seraient installées de force.

À noter

Marginalisé et subordonné aux aînés, le chamane est cantonné à la réparation des désordres collectifs et individuels. Son pouvoir tend à devenir un contre-pouvoir.

Chamane blanc, chamane noir

Cette distinction, popularisée par Mircea Eliade, semble résulter de la pénétration du christianisme et du bouddhisme et n’avoir existé que dans l’idéologie (du moins les descriptions des pratiques n’en font-elles pas état). Le blanc, associé au bien, qualifie la charge rituelle, quasi sacerdotale, des aînés, le noir, avec sa connotation rebelle et maléfique, celle des chamanes.

La polarisation des valeurs

La logique hiérarchique entraîne une polarisation des valeurs. Ce qui est en haut est supérieur, légitime et bon, ce qui est en bas est inférieur, subversif et présumé prêt à nuire.

Elle rend la société pastorale perméable aux religions universalistes et favorise l'adoption de leurs entités transcendantes situées au-dessus des ancêtres et l'assimilation des âmes de morts malheureux à leurs démons souterrains.

Maîtriser les troupeaux et obéir aux ancêtres

Ainsi, alors que la dépendance du chasseur à l'égard des espèces gibier le menait à prendre l'avantage sur leurs esprits, la domestication des animaux met l'éleveur sous la dépendance des âmes de ses morts.

---

1. Sergei P. Baldaev, « "Objets descendus" et "pierres écrites" dans le culte populaire bouriate », *Études mongoles*, 6, 1975 : 161-181.

PARTIE 3

CHAMANISMES AU CONTACT D’AUTRES SYSTÈMES RELIGIEUX

De nos jours, alors que le terme « chamanisme » connaît une extension quasi universelle, les connotations et valeurs qui lui sont associées sont plus paradoxales que jamais. L'opinion courante en Occident y voit toujours une religion « primitive », voire la religion de la préhistoire, mais force est de constater que ce terme est tout autant appliqué à des phénomènes contemporains.

Aussi est-on parfois tenté de le caractériser comme une, sinon *la* forme élémentaire de religion, ce qui expliquerait sa traversée de l'espace et du temps ainsi que la présence informelle et latente de certains de ses principes essentiels dans toute religion.

En effet, on parle de chamanisme aussi bien à propos de phénomènes émergents dans les sociétés occidentales que de phénomènes résurgents dans des sociétés anciennement chamanistes. Et dans ces dernières, le vocable « chamane » est en passe de s'imposer pour désigner ce type de spécialiste rituel à l'époque moderne, renvoyant dans un passé révolu ses désignations locales antérieures et les pratiques correspondantes. Mais ce n'est pas tout. Sans qu'on puisse mesurer la part qu'y joue l'influence des uns ou des autres, « chamane » et « chamanisme » se rencontrent aussi de nos jours dans des sociétés non occidentales jusqu'alors restées hors de la sphère d'usage de ces notions.

Aujourd'hui cependant, ce qui est nommé « chamanisme » ne se présente nulle part comme relevant d'un véritable système religieux, mais sous forme d'éléments fragmentaires et dispersés, entremêlés à des éléments relevant d'autres systèmes et situés à leurs marges. Aussi vaut-il mieux parler seulement d'*éléments chamaniques*, ou mieux encore, d'éléments de type chamanique, et aussi faut-il admettre que la diversité des manifestations contemporaines qui se réclament du chamanisme interdit toute généralisation tant les interpénétrations avec les religions universalistes ont été nombreuses et mouvantes. De même, le rythme rapide de leur évolution dissuade de faire la moindre projection dans l'avenir. Les quelques cas présentés dans les pages suivantes ne sont que des exemples parmi de nombreux autres, et ce qui en est dit aujourd'hui ne sera sans doute plus valide demain.

Tout cela prive de sens la question de savoir si l'appellation de « chamane » est ou non applicable aux spécialistes rituels de telle ou telle

société.

CHAPITRE 7

SYSTÈMES CHAMANIQUES ET RELIGIONS UNIVERSALISTES

Au programme

- **Mise en perspective historique**
- **Facteurs institutionnels**
- **Facteurs idéologiques**

Mise en perspective historique

La propagation des religions universalistes

D'une manière générale, les « grandes » religions à vocation universaliste se sont propagées à la faveur des entreprises expansionnistes ou colonisatrices menées à différentes époques de l'histoire par les pays les ayant pour religion nationale. C'est ainsi que, par exemple, le christianisme orthodoxe s'est répandu en Sibérie, le catholicisme en Asie du Sud-Est, en Afrique de l'Ouest et en Amérique du Sud, le bouddhisme en Asie orientale, l'islam en Asie centrale et dans les pays de l'océan Indien. Telle ou telle d'entre ces religions a pu devenir quasiment une religion indigène, comme le christianisme orthodoxe en Alaska[1]. Souvent, elles ont puisé dans les systèmes chamaniques des éléments similaires aux leurs de façon à faciliter leur propagation[2]. Toujours, elles ont dû s'adapter aux contextes locaux déjà composites, donnant lieu à des configurations très diverses.

Les événements survenus depuis un demi-siècle – décolonisation, déclin des idéologies et succès du *new age*, extension mondiale de l'économie de

marché, du libéralisme et de l'individualisme – ont profondément bouleversé leur position et altéré leur influence.

De ces bouleversements résultent des situations complexes et inédites qu'il est difficile de définir en termes d'emprunts précis et vain de noyer dans un fourre-tout syncrétique. Mieux vaut s'interroger d'abord sur l'implantation des religions universalistes et passer en revue les facteurs qui ont favorisé leur propagation comme ceux qui en ont limité l'impact.

Une propagation superficielle

De prime abord, il paraît évident que les religions universalistes devaient avoir facilement raison des pratiques locales caractérisées comme chamaniques puisque, à leurs yeux, celles-ci n'étaient pas de véritables religions mais seulement le fruit de superstitions exploitées par des charlatans aux dépens de populations trop crédules.

Or, les réalités imposent une tout autre évidence : celle de formes entremêlées. Non seulement des pratiques chamaniques se rencontrent dans les franges des religions universalistes, mais celles-ci semblent, du moins sous leurs formes populaires, comporter des éléments de type chamanique. Assurément, il y a eu adaptation mutuelle, et celle-ci n'a cessé d'être mouvante. Mais peut-être faut-il aussi tenter un parallèle entre ce qui fait le « caractère élémentaire » du chamanisme et ce qui fonde les démarches religieuses élaborées des religions universalistes.

… mais une supériorité politique

Il reste que seules les religions universalistes sont de nature à accompagner un processus de centralisation étatique. L'ordre social et politique est de leur côté, d'où la conformité morale aussi. Des éléments chamaniques ne perdurent que dans les pratiques qu'elles interdisent (divinatoires par exemple) ainsi que dans diverses pratiques circonstancielles (thérapeutiques par exemple).

Des sources inégales

Rares sont les études centrées sur les interactions et les réalités entremêlées qui en résultent, et plus rares encore sont les comparaisons entre les données qu'elles présentent. Aux différences intrinsèques entre ces trois religions (bouddhisme, christianisme, islam) s'ajoutent les différences entre les sociétés chamanistes chez lesquelles elles ont pénétré.

Les approches respectives diffèrent elles aussi : centrées principalement sur la lecture des textes doctrinaux d'un côté, elles le sont sur l'observation des pratiques de l'autre côté. Il en résulte que les sources existantes privilégient l'aspect savant des religions universalistes au détriment des pratiques populaires souvent dominantes dans la vie courante, et que, inversement, elles privilégient par souci d'authenticité l'oralité informelle du chamanisme. Toute généralisation semble de ce fait devoir être exclue.

À noter

On trouvera un fructueux rassemblement d'études de cas dans *La Politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, publiée en 2000 sous la direction de Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière et Jean-Pierre Chaumeil, par la Société d'ethnologie (Nanterre).

Le déséquilibre des sources reflète celui des institutions et des visions du monde respectives, et attire l'attention sur les différences entre les types de société auxquels elles correspondent et les différences entre les types de fonction qu'elles assurent.

Facteurs institutionnels

Ce sont des facteurs d'ordre institutionnel qui, dès le début, confèrent aux religions universalistes une position dominante dans les sociétés parmi lesquelles elles s'implantent.

Le poids de l'histoire et de l'écriture

Contrairement aux systèmes chamaniques, qui sont en quelque sorte consubstantiels aux structures mêmes des sociétés où ils occupent une place centrale, les religions universalistes ont un point de départ défini dans l'histoire. Elles revendiquent un fondateur unique, penseur ou prophète, qu'elles tiennent pour éminemment supérieur, et dont elles ont fixé la parole par écrit. L'écrit sera dès lors un support extérieur de la pensée du fondateur, traversant le temps et se situant au-dessus de toutes les particularités.

Le contraste est radical avec le caractère oral et pluriel qu'ont les discours chamaniques, nécessairement personnalisés, volontiers improvisés et en incessant renouvellement.

Les écrits sacrés, source d'autorité légitime

Qu'ils soient dits ou non « révélés » au fondateur par une autorité spirituelle suprême, ces écrits sont tenus pour sacrés. Ils constituent une source de légitimité incontestable pour les institutions et les cultes qu'ils fondent et pour les clercs qui les servent.

Innovations « lettrées » de chamanes

Le prestige que l'écrit vaut aux religions du Livre a souvent suscité des innovations chez les peuples chamanistes. Cependant, ces innovations paraissent dans l'ensemble avant tout formelles. Pour ceux qui y ont recours, il s'agit moins de fixer un contenu que de se doter d'outils rituels générateurs de prestige et d'autorité. En effet, le projet de fixer un contenu est voué à l'échec tant que prévaut l'idéal pragmatique du chamanisme : tel fut le cas des tentatives, faites en Iakoutie à la chute du régime soviétique, d'établir dans des « catéchismes » la liste des esprits à vénérer et des rituels à leur adresser. En Amérique du Sud, certains chamanes indiens ou métis afro-indiens se sont mis à utiliser des pages des Évangiles comme accessoires rituels lors de cures ou à recourir à la lecture pour accroître leur autorité[3]. On recense également des tentatives de création de livres et même d'écritures.

Création de livre

Chez les Kalash, païens confrontés au début du XXe siècle à une forte vague de propagation de l'islam dans les montagnes du Pakistan, un *dehar*, spécialiste rituel, appelé Tanuk, dit un jour avoir reçu des « fées », esprits féminins peuplant les lieux sauvages, un livre « écrit dans un langage surnaturel échappant au commun des mortels ».

Il s'en servait de la manière conseillée par les « fées » : assis, il le contemplait, l'embrassait, le portait à son front et finalement le posait sur sa tête. Le livre s'envolait, faisait quelques tours, puis revenait se poser sur sa tête. Il le refermait puis le portait à sa bouche : le livre, disait-il, l'avait informé. Sur les quatre épais feuillets en écorce de bouleau, étaient tracés des « griffonnages » qui ne constituaient pas une écriture[4]. Ce *dehar* n'utilisait le « livre » qu'il avait confectionné que comme accessoire rituel de divination.

Création d'écriture

Des tentatives de création d'écriture marquent l'histoire des Hmong, montagnards vivant à la frontière entre le Laos, la Chine, le Vietnam, la Thaïlande et la Birmanie. Les conflits qui ont déchiré la région ces deux derniers siècles ont provoqué l'émergence de mouvements de contestation imprégnés de l'influence conjuguée du taoïsme, du bouddhisme et du christianisme. Ces mouvements étaient menés par des personnages qui, originaires du milieu des chamanes traditionnels mais en rupture avec eux, étaient dotés de pouvoirs surnaturels particuliers et appelés « fils du seigneur du Ciel » ou « messies ». Ces « messies » ont inventé des écritures qu'ils disaient avoir « redécouvertes » et ont fixé par écrit des projets abstraits de fondation d'une nouvelle forme de société[5]. Ces projets sont restés à l'état d'utopies.

Création d'une catégorie de « lettrés »

L'apparition de l'écriture peut aussi donner lieu à une scission au sein de la fonction chamanique. Se forme ainsi une catégorie de ritualistes lettrés qui s'appuient sur des textes et officient de façon quasi sacerdotale ; cette catégorie prend peu à peu l'ascendant sur celle des ritualistes « traditionnels » fidèles à l'oralité. Les Yi ou Nuosu du Yunnan en offrent

un exemple éloquent : tout le prestige va aux ritualistes *bimo* qui se réfèrent à des écrits sacrés et non aux *suni*, dont la pratique est orale[6].

À noter

Il est difficile d'évaluer ce que, chez les peuples chamanistes, le développement de certaines formes narratives élaborées comme les épopées doit aux traditions écrites côtoyées. L'épopée est liée au chamanisme chez les Palawan aux Philippines[7] ainsi que dans de nombreuses régions d'Asie centrale islamisée où fusionnent les fonctions de chamane et de barde. Mais elle connaît un essor autonome en Haute-Asie bouddhisée.

Emprunt d'objets rituels

Dans le même temps, d'autres objets rituels caractéristiques des religions universalistes entrent peu à peu dans la panoplie d'accessoires des chamanes : la croix en Amérique du Sud, le rosaire en Asie centrale islamisée, les clochettes en Asie orientale bouddhisée…

Une organisation de type clérical

Des spécialistes solidaires

La notion d'Église, au sens de corps social hiérarchiquement organisé, est couramment utilisée dans le catholicisme et le bouddhisme. Si elle ne l'est pas à propos de l'islam, il reste que celui-ci s'appuie comme le catholicisme et le bouddhisme sur des corps de spécialistes ou clercs et que ceux-ci sont par principe mutuellement solidaires et soucieux de favoriser l'expansion de leur religion.

Le contraste est fort avec les systèmes chamaniques, caractérisés par les rivalités perpétuelles entre chamanes. La rivalité est tout autant inhérente à leur fonction que la solidarité l'est à celle des clercs appartenant à un même corps.

Des lieux de culte bien identifiés

Les religions universalistes ont également en commun d'avoir des lieux de culte bien identifiés où accueillir les fidèles. Et l'histoire montre que ces lieux de culte – églises, temples, monastères, mosquées, tombeaux et autres sanctuaires – ont été des éléments décisifs dans les processus d'urbanisation et de contrôle social et politique.

À cet égard aussi, le contraste est fort avec les systèmes chamaniques qui, d'une manière générale, privilégient les cadres naturels pour les grands rituels collectifs et les habitations des demandeurs pour les rituels privés.

À noter

> **La présence de ces facteurs institutionnels fait la force des religions universalistes – elle les aide à s'implanter –, leur absence fait celle des systèmes chamaniques – elle les rend insaisissables et difficiles à déraciner.**

Facteurs idéologiques

La domestication du monde naturel

Toutes les religions universalistes vont de pair avec des modes de vie organisés et avec l'imposition d'un ordre humain au monde naturel. Toutes ont pris grand soin de marquer de leur sceau l'espace naturel (y installant monastères, temples, sanctuaires de type divers) et le temps (en établissant un calendrier et la tenue de fêtes religieuses à certaines dates).

Toutes ont relégué les figures spirituelles à composante animale des systèmes chamaniques au rang de diables, de monstres ou de démons, en les déclarant par principe à combattre et éliminer. Corrélativement, toutes ont interdit ou limité la pratique de la chasse, interdisant du même coup toute perspective de relation avec des figures spirituelles animales.

De la croix à une peau d'ours

C'est pour une tout autre raison que la figure de l'ours a été « divinisée » en Sibérie sous l'Empire des tsars : c'est devant une peau d'ours que les autochtones animistes devaient prêter le serment d'allégeance au tsar en lieu et place de la croix ou de la Bible ; comme

ces dernières, elle ne pouvait être « trompée » ; la prendre à témoin était donc l'engagement par excellence[8].

Un corps de principes

Le « salut » de l'âme dans l'au-delà

Toutes les religions universalistes imposent des règles de conduite corporelle et font dépendre de leur respect, au moins en partie, le sort de l'âme de l'individu après la mort.

Dans le discours populaire, il est question d'accès au « paradis » en cas de bonne observance, de chute en « enfer » en cas de transgression. Les notions de paradis et d'enfer, situées dans le prolongement des principes de Bien et de Mal, ont comme eux un caractère absolu qui heurte les peuples chamanistes habitués à penser la vie et la mort en termes relationnels.

Le discours savant parle de « salut » ; le bouddhisme le présente sous le nom de libération du « cycle des renaissances ».

L'appellation « religions de salut » longtemps utilisée pour parler des religions universalistes souligne que le sort posthume de l'âme doit être l'objectif essentiel de la pratique. Elle témoigne de leur soin à accaparer la gestion de la mort. L'Église bouddhique semble s'être particulièrement hâtée de s'approprier les rites funéraires partout où elle s'est implantée.

Un cas rare de gestion chamanique de la mort

Les Touvas de Sibérie méridionale fournissent un contre-exemple rare : ce peuple chamaniste bouddhisé confie aujourd'hui à des chamanes l'accomplissement des rites et commémorations funéraires qui comptent pourtant maints aspects bouddhiques, tel le délai de quarante-neuf jours après la mort[9].

À noter

> **Le report de la récompense de la pratique religieuse dans un espace-temps qui échappe au contrôle empirique soustrait les religions universalistes à tout jugement sur leur efficacité. Aussi l'objectif du salut posthume n'est-il pas incompatible avec les objectifs chamaniques, éminemment pragmatiques et situés « ici et maintenant » ; il coexiste avec eux, mais ne se substitue pas à eux.**

Une « vérité » absolue

Le contenu des textes sacrés constitue une doctrine qui fait autorité en tant que référence extérieure intangible, ce qui permet aux clercs de s'en prévaloir pour en imposer à tout auditeur la valeur absolue. Toute doctrine en tant que corps de préceptes est par essence normative, entraînant une conception absolue des principes de Bien et de Mal. L'existence d'une doctrine professée par une organisation de type clérical favorise les tendances prosélytes.

Ici encore, le contraste est fort avec les systèmes chamaniques, qui reposent sur le jeu mouvant des relations entre humains et esprits dans une ambivalence généralisée, et qui font le choix du relatif, opposé à celui de l'absolu.

À noter

> **L'existence d'une doctrine impose non seulement de s'y conformer mais aussi de la considérer comme « vraie ». La notion de « vérité » rend la doctrine valide par principe.**
>
> **Par contraste, la validité de la démarche chamanique repose sur son efficacité : elle « marche » ou « ne marche pas ».**

Des instances spirituelles toutes-puissantes

Le Dieu unique des religions du Livre est conçu comme un être personnel, à l'origine de toute création et tout-puissant. Sa transcendance, absolue,

implique une rupture ontologique avec les humains. Elle s'accompagne généralement de l'instauration de figures intermédiaires, celles d'humains défunts qui ont été considérés comme prophètes de leur vivant ou comme saints après leur mort.

Le cas du bouddhisme

Le bouddhisme n'établit pas de rupture ontologique entre humains et instances spirituelles. En tant que fondateur du bouddhisme, Bouddha est défini comme un humain nommé Siddharta Gautama, dit Sakyamuni, ayant vécu sur terre avant de mourir (ce que sont également Jésus et Mahomet). En tant qu'« éveillé », Bouddha est le premier d'une longue cohorte hiérarchisée de bouddhas et de boddhisattvas, figures spirituelles issues de défunts humains qui de leur vivant avaient fait le vœu de suivre sur terre le chemin indiqué par le bouddha Sakyamuni.

La fusion du religieux et du politique

L'autorité absolue accordée aux instances spirituelles supérieures se répercute sur tout pouvoir politique qui se réclame d'elles pour établir sa légitimité. D'une manière générale, le politique et le religieux fusionnent dans les cultes publics qui leur sont rendus. Ce sont des cultes périodiques de caractère liturgique, perçus comme essentiels au maintien de l'ordre.

Les pratiques chamaniques marginalisées et féminisées

Il s'ensuit que, dans les situations complexes et mêlées, les pratiques chamaniques se marginalisent. Elles tendent également à se féminiser, les religions universalistes offrant de meilleures places aux hommes ; dans le terreau particulièrement composite qu'est l'Amérique du Sud cependant, les chamanes sont en majorité masculins.

Scission de la fonction de chamane en Chine

La Chine ancienne, à l'époque des royautés shang et zhou (XVI-iiie siècles avant notre ère), présente un cas remarquable de scission de la fonction de *wu*, terme dont la traduction par « chamane » fait à juste titre l'objet de débats depuis des décennies. *Wu* s'applique d'une

part à des hommes qui accompagnent le roi lors des rituels aux divinités des monts et des fleuves, d'autre part à des femmes qui leur seront offertes ou sacrifiées lors de ces rituels[10].

Quelques notions partagées

Plusieurs notions se rencontrent à la fois dans les religions universalistes et dans les systèmes chamaniques : la notion de « relation religieuse » (dans les religions du Livre), l'attribution d'un statut suprahumain ou quasi divin à des âmes de défunts humains et la notion de « contact direct » avec des entités spirituelles manifesté corporellement.

La notion de « relation religieuse »

Les religions du Livre prescrivent l'établissement d'une relation bien définie avec leur Dieu, qui est conçu comme un être personnel. D'une manière générale, l'adhésion à cette relation fonde l'appartenance et légitime la pratique.

... et son caractère métaphorique

N'étant par définition pas empirique, une « relation religieuse » ne peut être pensée et désignée que grâce à des expressions métaphoriques faisant référence à des modes de relation connus et éprouvés. Les expressions métaphoriques les plus répandues sont fournies par les termes de parenté.

Le choix de la notion sociologique d'« alliance » pour désigner une relation religieuse n'entraîne pas de confusion entre les deux domaines qui correspondent à des plans de réalité différents.

L'Alliance dans les religions abrahamiques

La notion d'« alliance » n'est pas élaborée dans le bouddhisme, mais elle est au fondement des religions abrahamiques, ce qui lui vaut d'être notée avec une majuscule à l'initiale. Elle définit la nature de la « relation religieuse » ; elle en organise les représentations et en structure la mise en pratique ; elle est la relation légitimatrice par excellence.

Ainsi il y a, à l'aube de l'histoire de ces religions, Alliance entre Yahvé et le peuple d'Israël son élu dans le judaïsme, entre Allah et l'*umma* (communauté des croyants) dans l'islam, entre le Christ et son Église dans le catholicisme. L'usage catholique de la notion d'Alliance repose sur la conception de la double nature du Christ, impliquant sa nature divine. Il n'est pas établi d'alliance avec les figures médiatrices issues de défunts humains.

Cette Alliance a de multiples aspects. Dans les contextes où elle est exprimée sur le mode matrimonial, elle implique non des individus, mais la communauté humaine qui se reconnaît dans la relation contractée avec son Dieu unique. Elle place la communauté humaine collectivement dans la position d'« épouse » et attribue à son Dieu celle d'« époux ».

Par ailleurs, la relation d'Alliance n'exclut pas l'existence d'une relation de « filiation » symbolique : un Dieu-époux est souvent aussi un Dieu-père.

Convergence, divergence

Ainsi, la « relation religieuse » est de même *nature* dans les religions abrahamiques et dans le chamanisme. Mais il y a *inversion de l'orientation* de cette relation puisque l'alliance qui fonde le chamanisme de la vie de chasse met le partenaire humain en position de mari (voir chapitre 5), alors que les Alliances abrahamiques attribuent cette position au partenaire surnaturel. Les implications de cette inversion sont multiples car les positions des deux conjoints dans l'alliance ne sont pas symétriques.

« Épouses » du Christ

Dans de nombreux ordres catholiques, les religieuses sont traitées individuellement comme « épouses » du Christ lors de leur « prise de voile ». Et certaines grandes mystiques chrétiennes font état dans leurs écrits du caractère charnel de leur relation avec le Christ.

La divinisation d'âmes de défunts humains

Un rôle médiateur dans la pratique populaire

Sous leurs formes populaires, les religions universalistes attribuent aux âmes de certains défunts humains un statut supérieur, saint ou quasi divin, et leur reconnaissent une fonction de médiation. La nature originellement humaine de ces médiateurs leur vaut d'être ressentis par les vivants comme proches d'eux et accessibles à leurs demandes, alors que les instances suprêmes sont considérées comme inflexibles. Aussi ces médiateurs se voient-ils adresser de très nombreux cultes, périodiques ou circonstanciels, publics ou privés, souvent personnalisés.

Des morts traités comme des vivants vénérés

Les cultes rendus à ces médiateurs comportent des offrandes alimentaires, ornementales (fleurs), lumineuses (cierges, lampes à huile) analogues à celles présentées dans la vie courante à des humains vivants supérieurs en échange de faveurs et bienfaits. Il en est attendu la satisfaction immédiate de la demande.

Un rôle médiateur dans la propagation de la religion

Ces défunts humains « sanctifiés » ou « divinisés » jouent en outre un rôle fondamental dans la pénétration des religions universalistes chez des peuples habitués à donner le statut d'esprit à des âmes de morts humains. Ces peuples, en effet, intègrent aisément ces défunts exaltés dans des catégories conçues à partir de celles où ils classent les âmes de leurs morts, soit à partir de celle des ancêtres, soit à partir de celle des morts qui n'ont pu recevoir le statut d'ancêtre.

Les relations verticales

Cela explique pourquoi le christianisme orthodoxe et le bouddhisme ont pénétré chez les peuples pasteurs de Sibérie, alors qu'ils n'ont pu le faire chez leurs voisins chasseurs.

Partout, la présence d'un mode de vie reposant sur la transmission de biens matériels au fil des générations et par conséquent l'importance des âmes de morts dont on hérite constitue un terrain favorable à l'intégration d'entités spirituelles supérieures à celles issues de défunts humains.

Intégration parmi les ancêtres ou au-dessus d'eux

Les ancêtres sont par définition considérés comme des instances spirituelles situées au-dessus de leurs descendants vivants. Ils concrétisent

une vision hiérarchique qui permet de concevoir d'autres instances spirituelles situées au-dessus des ancêtres. Et si les ancêtres d'un clan, fondus dans une collectivité anonyme, ont autorité sur leurs descendants membres vivants de ce clan, les instances spirituelles posées comme supérieures à eux auront autorité sur un ensemble de clans, voire sur toute la société.

Intégration d'individus délaissés, tels les saints

Quant aux âmes de morts qui n'ont pu recevoir le statut d'ancêtre, elles se voient adresser individuellement un culte qui vise à leur donner une place et un rôle dans le monde des instances spirituelles, comme certains saints, sanctifiés en raison de leur vie tragique ou de leur mort précoce. Elles sont donc, à la différence des ancêtres, identifiées par un nom qui leur est personnel, comme le sont les saints. Elles sont censées être transformées par le culte qu'elles reçoivent en protectrices des humains qui le leur rendent, comme certains saints.

L'affirmation des individualités

Les écrits hagiographiques préservent l'identité individuelle des saints. De même, les invocations et autres actes cultuels adressés aux âmes de morts qui n'ont pu devenir ancêtres préservent leur identité individuelle.

Ce modèle d'attribution, à des âmes de morts, d'un statut dans l'au-delà, permet aussi à une communauté d'intégrer dans son monde spirituel des individus étrangers, délaissés ou rejetés par leur communauté d'origine.

L'intégration des communards

C'est ainsi que les âmes de quelques-uns des fusillés de la Commune de Paris en 1871 se sont retrouvées, sous l'effet de l'éducation révolutionnaire dispensée par le régime soviétique à ses débuts, noyées dans le lac Baïkal. Là, elles ont connu un nouveau destin en tant qu'esprits censés favoriser la pêche en échange de quelques offrandes de nourriture[11].

Rapprochement entre chamanisme et culte des saints

La plupart des peuples chamanistes ont intégré de nombreuses figures de saints, ainsi que des objets (images, statues, tombeaux) et des gestes liés à leur culte, sans que leurs systèmes chamaniques en soient affectés en tant que tels. En maints endroits cependant, ce qui reste d'un système chamanique local se confond avec le culte des saints catholiques (par exemple chez les Embera de Colombie[12]). Chez les peuples turcs d'Asie centrale, le culte rendu aux tombeaux des saints soufis occupe une place centrale dans les activités des chamanes[13].

À l'âge baroque, le culte catholique des saints à Naples abondait en traits de type chamanique[14].

Rapprochement entre le Christ et le chamane

En Sibérie, certains missionnaires et intellectuels autochtones ont, dès le début du XX[e] siècle, avancé des interprétations chamaniques du Christ, fondées essentiellement sur la modestie de sa vie et le caractère miraculeux des guérisons et autres services qu'il rendait aux siens.

Le « contact direct » avec des êtres spirituels

Les voies d'accès à un tel contact varient : elles peuvent être subites et radicales, ou au contraire longues et progressives.

Ce « contact direct » peut avoir un caractère subversif pour plusieurs raisons :

- en ce qu'il constitue un rejet de toute médiation cléricale ;
- ensuite, en ce qu'il implique par définition toute la personne qui y prétend (ce dont témoignent les extases et visions des mystiques, les convulsions et gesticulations des possédés), et contrevient par là aux doctrines de ces religions qui imposent la soumission du corps à l'âme ou principe spirituel ;
- enfin, en ce que le contact pose une homologie entre les êtres concernés ; pour un être humain, prétendre établir un contact avec Dieu revient à nier sa transcendance.

Les mystiques des religions du Livre

Les mystiques des religions du Livre sont souvent caractérisés par le fait que, de leur vivant, ils s'affranchissent de toute médiation pour entretenir un « contact direct » avec Dieu (ou avec le Christ dans le catholicisme). Leur transformation en figures médiatrices après leur mort varie selon les religions et les contextes.

L'Église chrétienne a reconnu et promu au rang de saints de « grands » mystiques qui avaient laissé des écrits relatant leur expérience personnelle de l'amour divin ; celle-ci est souvent évoquée dans les termes de l'amour charnel tout en étant déclarée ineffable.

C'est sur la revendication de « contact direct » avec des instances spirituelles que reposent les rapprochements fréquents entre mystiques et chamanes ainsi que les jugements de subversion portés à leur encontre par les corps constitués des religions universalistes.

Rapprochements entre mystiques et chamanes

De tels rapprochements abondent dans le monde russe, imprégné d'une longue tradition mystique.

Des rapprochements plus spécifiques ont été faits particulièrement en Amérique latine entre les épreuves subies par le mystique catholique et l'initiation du chamane indien : l'un et l'autre doivent surmonter des périodes d'abstinence, de jeûne et de réclusion, pour se mettre en état d'entrer en « contact » avec des instances spirituelles et de recevoir d'elles des visions[15].

Soufisme et « chamanisme soufisé »

Le soufisme est une forme d'« islam mystique » répandu de l'Afrique du Nord à l'Asie centrale. Il est le fait non d'individus isolés mais de confréries. Il vise à favoriser une compréhension intériorisée du Coran permettant d'atteindre son « sens caché » ; il se caractérise notamment par des pratiques ascétiques, des danses et des incantations associant le thème de l'amour de Dieu et celui de l'essence divine des humains. Si forte a été, en Asie centrale, l'interpénétration entre soufisme et chamanisme qu'elle a suscité l'expression de « chamanisme soufisé »[16]. Les litanies répétitives du *dikhr* ont été détournées de leur fonction de prière dans le soufisme pour devenir de simples formules incantatoires accompagnant des danses.

Les derviches tourneurs

Les danses des derviches tourneurs (membres de certaines confréries soufies) ont été considérées comme provoquant des états de « transe » et d'« extase », alimentant ainsi les rapprochements avec le chamanisme selon la définition qu'en donne Mircea Eliade.

Les médiums du bouddhisme tibétain

Le bouddhisme tibétain comporte une pratique oraculaire qui repose sur l'instauration d'un « contact direct » entre une divinité et un médium par l'intermédiaire duquel elle délivre ses oracles. Selon les contextes, c'est la parole du médium qui constitue l'oracle, dans d'autres où il reste muet, c'est sa gestuelle (souvent aux allures de danse).

Cette pratique était naguère investie d'un rôle important dans la vie religieuse et politique : le Tibet avait autrefois plusieurs oracles d'État dont l'un, celui du monastère de Nechung, était considéré comme l'oracle officiel du gouvernement.

Les possédés dans le catholicisme

Dans le catholicisme, le terme « possession » désigne une forme de « contact direct » jugée inférieure et néfaste pour l'individu qu'elle affecte, parce que le partenaire spirituel de ce contact est non pas divin mais démoniaque. Ce qui donne lieu à une imputation de possession est en général un comportement gestuel et verbal d'apparence désordonnée et excessivement agitée.

Quelques exemples de condamnation

Les cas les plus célèbres de possession se rencontrent chez des religieuses dans le contexte de la Contre-Réforme menée par l'Église catholique au XVIIe siècle (par exemple en France à Aix-en-Provence, Loudun, Louviers, Auxonne) ; certaines de ces religieuses accusées d'être « possédées » par le démon finirent sur le bûcher.

Lorsque les jésuites les font condamner par le pape, les jansénistes soutiennent dans le Paris du début du XVIIIe siècle les « convulsionnaires » qui « sautent sur le tombeau de Saint-Médard » pour réaliser la promesse d'Alliance faite par Yahvé à Abraham, soutenant que c'est Dieu qui inspire leurs convulsions. Puis ils prennent leurs distances pour éviter d'être rapprochés des « trembleurs » d'Angleterre et des fanatiques des Cévennes, dont

l'exaltation agitée était considérée comme ne pouvant provenir de Dieu et était donc attribuée à Satan.

Les pratiques d'exorcisme destinées à délivrer le possédé du diable ou démon qui le possède sont généralement administrées par des prêtres autorisés. Elles comportent des formules et des gestes spécifiques visant expressément à le chasser hors du corps. Il existe à Paris un service de l'exorcisme habilité à agir pour les huit diocèses de l'Île-de-France.

Le pentecôtisme et la « possession » par l'Esprit-Saint

De tous les courants se réclamant du christianisme évangélique, le pentecôtisme est à coup sûr celui qui est le plus compatible avec le chamanisme : il implique la présence en soi (forme majeure de « contact direct ») du Saint-Esprit et la manifestation corporelle des « dons » (glossolalie) qu'il confère et des états de l'âme (énergie, dynamisme) qu'il génère. Il connaît depuis le dernier quart du XXe siècle une expansion considérable dans le monde entier. Il s'implante avec une facilité particulière chez les peuples chamanistes.

À noter

> **On appelait autrefois « énergumènes » des individus considérés comme mus par une « énergie » surnaturelle, attribuée selon les cas à Dieu, à l'Esprit ou au démon.**

---

1. Andrei Znamenski, *Shamanism and Christianity. Native encounters with Russian Orthodox missions in Siberia and Alaska*, 1820-1917, Westport, Greenwood Press, 1999.

2. Olivier Lardinois et Benoît Vermander, *Shamanism and Christianity: Religious Encounter among Indigenous Peoples of East Asia*, Taipei Ricci Institute, Taipei, 2008.

3. Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière et Jean-Pierre Chaumeil (dir.), *La Politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2000.

4. Jean-Yves Loude et Viviane Lièvre, *op.cit*.

5. Christian Culas, *Le messianisme hmong aux* XIXe *et* XXe *siècles*, Paris, CNRS éditions et Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2005.

6. Benoît Vermander, « The religious system of the Yi of Liangshan », Lardinois, O. & B. Vermander, eds., *Shamanism & Christianity*, Taipei Ricci Institute, Taipei, 65-83, 2008.

7. Nicole Revel, « C'est comme dans un rêve… », « Épopées et chamanisme de chasse. Île de Palawan, Philippines », *Diogène*, 181, 1998.

8. Jean-Luc Lambert, « De l'Évangile à l'ours en Russie impériale », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et sibériennes*, 38-39, 2007-2008 : 19-43.

9. Ksenia Pimenova, *Les Sources de savoirs. Le renouveau du bouddhisme et du chamanisme chez les Touvas de la Sibérie du Sud*, thèse de doctorat en sociologie, Paris, EHESS, 2012.

10. Gilles Boileau, *Politique et rituel dans la Chine ancienne*, Paris, Bibliothèque de l'Institut des Hautes études chinoises, XXXVII, 2013.

11. Taras M. Mihailov, « O seovremennom sostojanii šamanstva v Sibiri », *Kritika i ideologii šamanizma i lamaizma*, Ulan-Ude, Burjatskii kompleksnij naučno-issledovatel'skij institut, 1965 : 82-107.

12. Anne-Marie Losonczy, *Les Saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre Noirs et Indiens Embera (Choco, Colombie)*, Paris, L'Harmattan, 1997.

13. Thierry Zarcone, « Interpénétration du chamanisme et du soufisme dans l'aire turque : "chamanisme soufisé" et "soufisme chamanisé" », Denise Aigle *et al., La Politique des esprits*, 383-396, 2000.

14. Jean-Michel Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque* (1540-1750), Paris, PUF, 1994.

15. Danièle Dehouve, « La mort symbolique dans l'initiation chamanique et la conversion chrétienne (Mexique, XVI-XVIIe siècles) », Denise Aigle *et al*. (dir.) *La Politique des esprits*, 165-186, *op. cit*.

16. Thierry Zarcone, *op. cit*.

CHAPITRE 8

LA NOTION DE « CONTACT DIRECT »

Au programme

- **Contact direct dans le corps humain**
- **Les cultes de possession dans les sociétés traditionnelles**
- **Retour à « chamanisme »**

Le regroupement usuel du chamanisme avec les cultes de possession dans une catégorie de formes religieuses fondées sur le « contact direct » avec des entités spirituelles laisse à l'écart bien des formes qui reposent sur un « contact direct » dans le corps de l'individu sans relever de l'idée de possession. Il existe en effet d'autres modalités de « contact direct » localisées dans le corps humain qui peuvent également être mises en rapport avec des changements socio-politiques ainsi qu'avec l'influence de pouvoirs centralisateurs. Ces autres modalités coexistent souvent avec le mode chamanique de « contact direct », conçu comme se déroulant dans le monde des esprits.

Pour une raison similaire, l'opposition classique entre chamanisme et possession doit être réduite à une opposition entre les modalités de « contact direct » afférentes : en effet, un même spécialiste peut recourir à l'une et à l'autre au sein d'un même rituel, selon le type d'esprit impliqué.

Contact direct dans le corps humain

Diverses modalités

Les diverses modalités de « contact direct » avec des êtres spirituels *dans le corps* concernent des catégories d'êtres spirituels qui diffèrent entre

elles comme de celles concernées par le « contact direct » *hors du corps* qui caractérise le chamane. Elles peuvent se succéder au sein d'un même rituel et dans le corps d'un même spécialiste, qui peut par ailleurs engager aussi un « contact direct » hors de son corps.

Elles qualifient une démarche, non un spécialiste ni une spécialité – d'où la difficulté de définir quelle appellation, chamane ou possédé, est la plus appropriée pour tel ou tel ritualiste qui fait appel à plusieurs de ces modalités. Cependant, la modalité « possession » proprement dite s'impose souvent de façon exclusive, ce qui justifie alors de parler de « culte de possession ».

Incorporation, incarnation

Les modalités « incorporation » et « incarnation » sont fréquentes là où le mode de vie s'est complexifié et la structure sociale, hiérarchisée.

D'une manière générale, le spécialiste rituel commence par invoquer des êtres spirituels qui sont considérés comme représentants de l'ordre. Ayant ainsi attiré leur attention, il les « incorpore » soit pour leur donner un effet de présence et garantir par là la conformité du rituel, soit pour bénéficier de leur aide dans l'accomplissement de l'action rituelle. L'action rituelle peut le mener à « incarner » d'autres êtres spirituels, le plus souvent des âmes de morts à apaiser.

Rappelons l'exemple du chamane des sociétés pastorales de Sibérie. Dans les rituels thérapeutiques, il « introduit » en lui d'abord ses ancêtres : il les *incorpore* de façon à s'assurer leur soutien pour la suite du rituel. Puis il « introduit » en lui une âme errante de mort, celle qu'il a identifiée comme coupable du trouble qui motive la tenue du rituel : il *incarne* cette âme rétive pour l'amener, en négociant avec elle, à cesser de perturber les vivants. En somme, il incorpore les représentants de l'ordre et incarne les fauteurs de désordre.

Ces deux démarches d'introduction sont couramment effectuées par des femmes chamanes, dont la légitimité de chamane repose à la fois sur l'héritage d'ancêtres chamanes et sur des relations intimes avec des âmes de morts non ancestralisées. Elles peuvent s'ajouter, chez le chamane masculin, à la démarche qui le mène auprès de son « épouse » dans le monde des espèces sauvages.

À noter

> **Les modes de présence d'une entité spirituelle dans le corps humain que sont l'incorporation et l'incarnation échappent aux cadres définis pour le chamanisme et la possession. Il convient donc de ne pas limiter à ces deux seules formes religieuses la catégorie fondée sur la notion de « contact direct » qui les regroupe. Incorporer des représentants spirituels de l'ordre établi n'est pas faire acte de subversion et incarner des âmes de morts à apaiser n'est pas faire acte de soumission passive ; l'une et l'autre démarches supposent au contraire des relations sociales structurées et solidaires entre vivants et morts.**

L'exemple des *mudang* en Corée

En Corée, le spécialiste rituel appelé *mudang* est en général défini comme chamane et considéré comme un personnage féminin même si la proportion d'hommes parmi les *mudang* est très importante[1]. C'est la fonction même de *mudang* qui est perçue comme féminine, inférieure et rebelle au bouddhisme comme au confucianisme. La pratique des *mudang* relève à la fois du chamanisme (notamment en ce qui concerne l'accès à la fonction et le rapport avec des entités spirituelles liées au monde naturel) et de deux formes de « contact direct » localisées dans le corps de la *mudang* lors du rituel.

En début de rituel, la *mudang* invite une longue série de figures spirituelles composant la hiérarchie de la société coréenne (« excellences, maréchaux, généraux… ») à « descendre » en elle. Tout en chantant une invocation spécifique à chacun de ces dignitaires, elle revêt le costume qui lui correspond et accomplit quelques petits sauts et pas de danses pour rendre manifeste qu'il a pris place en elle. Par l'effet de présence en elle que le costume et le comportement de la *mudang* leur donnent, ces dignitaires garantissent la conformité et la validité du rituel.

Mais l'action rituelle proprement dite fait intervenir d'autres instances, le plus souvent une ou des âmes de morts. La *mudang* « incarne » l'âme du mort pour pouvoir négocier avec elle ; faisant les questions et les réponses, elle lui fait accepter des consolations, compensations ou réparations pour ses malheurs. Elle peut aussi faire « incarner » l'âme du mort par un

participant qui était proche de lui durant sa vie, auquel cas ce dernier dialogue au nom du mort avec la *mudang*.

L'expression corporelle d'un « contact médiatisé »

On peut parler de « contact médiatisé » quand un spécialiste rituel exprime, à travers l'usage d'un objet rituel interposé, une action sur des êtres spirituels. C'est ce que firent les chamanes des peuples turcs d'Asie centrale face à l'intensification à la fois de la colonisation russe et de la propagation de l'islam au cours du XIXe siècle. Pour exprimer leur résistance, ils substituèrent une arme blanche (couteau, sabre) au tambour traditionnel dans leur attirail rituel. Autour des commanditaires du rituel, ils agitaient en tous sens leur couteau ou leur fouet comme des armes de défense contre les envahisseurs[2].

Les cultes de possession dans les sociétés traditionnelles

Réaction à un pouvoir extérieur

Dans les sociétés traditionnelles, les phénomènes de « possession » ne sont pas de même ordre que ceux qui se développent dans le cadre des religions universalistes, mais à leurs marges. Ils y constituent des cultes organisés fondés sur des formes collectives de possession ritualisée et remplissant une fonction sociale définie.

De tels cultes se développent surtout, souligne Ioan Lewis et bien d'autres auteurs à sa suite, dans des sociétés en proie au renforcement d'une emprise extérieure – colonisation ou propagation de l'une ou l'autre religion universaliste. Cependant, la plupart des cultes qui émergent par réaction contre l'implantation d'un pouvoir centralisateur d'origine étrangère n'en sont pas moins profondément imprégnés de son influence.

L'exemple songhay

Ainsi, dans le bassin du Niger, les cultes de possession songhay ne sont pas les vestiges d'une religion préislamique. Ils sont apparus en réaction à la crise causée par la première

islamisation de la société et ont été d'emblée syncrétiques[3].

Par son caractère réactionnel, ce type de culte se distingue des cultes traditionnels liés à l'organisation sociale et territoriale et n'implique donc ni les âmes des morts ni les entités de l'environnement naturel. En revanche, reposant sur un fond animiste latent, il est ouvert à l'intégration d'autres êtres spirituels ; parmi ceux-ci, nombreuses sont les figures fournies par le pouvoir colonial ou la religion universaliste, inépuisables et en perpétuel renouvellement.

Cependant certains cultes combinent des traits réactionnels de ce genre à des structures traditionnelles qui les intègrent.

Différences avec le chamanisme

La possession est rapprochée du chamanisme par la notion de « contact direct » avec des êtres spirituels, mais lui est opposée par le mode de ce contact et les principes qui le caractérisent en tant que relation religieuse. Si un même spécialiste connaît les deux types de « contact direct » au cours d'un même rituel, les êtres spirituels avec lesquels il engage ce contact ne sont pas les mêmes dans les deux cas, et les objectifs diffèrent également.

Un culte collectif

Alors que le chamane officie seul dans les rituels publics et privés (même s'il est aidé pour mettre son costume et chauffer son tambour), les possédés officient en général de façon collective sous la conduite de maîtres de culte, de prêtres ou de musiciens. L'organisation d'un culte donne lieu à la formation d'un groupe cultuel. Cependant, les groupes cultuels, confrériques, sont concurrents entre eux, ce qui est incompatible avec leur institutionnalisation sur un mode clérical.

La double dépendance du possédé

Alors que l'initiative du contact est attribuée au chamane parce qu'il fait la démarche de rejoindre le monde des esprits des espèces sauvages, elle est

refusée au possédé. C'est à l'esprit ou au dieu censé le posséder que les participants attribuent l'initiative du contact dans les cultes de possession. Pour eux, l'esprit ou le dieu « descend » sur le possédé, le « possède », l'« attaque » ou encore le « chevauche », prenant ainsi les commandes de sa personne.

La conduite du possédé est placée non seulement sous la dépendance symbolique des êtres spirituels dont son corps doit manifester tout ce qu'ils font en lui ou à travers lui, mais aussi sous la dépendance réelle des humains qui ordonnent le déroulement du rituel, maîtres de culte, prêtres et musiciens.

Rôle essentiel de la musique et de la danse

La danse est l'expression par excellence de l'esprit dans le corps du possédé, et la musique, le moyen par excellence de la ritualiser. La danse est parfois tellement liée à la possession que le simple fait de danser est interprété comme la présence d'un esprit dans le possédé – ce que peut être aussi le jeu théâtral.

L'esprit s'exprime à travers le possédé

La tâche du possédé est de manifester la possession par la façon dont son corps se comporte, mais sans être tenu pour responsable de ce que fait son corps. Son corps est totalement voué à la seule expression de ce que l'esprit ou le dieu fait en lui ou à travers lui. S'il danse, les participants disent que « l'esprit (le dieu) danse ». Ils s'adressent à lui par le nom de cet esprit ou de ce dieu.

De même, la voix du possédé est considérée comme celle de l'esprit ou du dieu. S'il profère de véritables paroles, celles-ci sont soit directement attribuées à l'esprit ou au dieu soit reprises par un maître de culte ou un prêtre qui les réinterprète. Dans de nombreux cultes, le possédé reste muet. S'il est interrogé, c'est par ses gestes et les expressions de son visage qu'il donne des réponses au nom de l'esprit ou du dieu censé être en lui – réponses dont éventuellement un maître du culte ou un prêtre donne une interprétation verbale.

À noter

> **Dans la plupart de ces cultes, chaque « possédé » est censé l'être successivement par plusieurs esprits ou dieux.**

Les musiciens dirigent le possédé

Ce sont en général les musiciens qui indiquent au possédé de quel esprit ou de quel dieu il va devoir manifester l'attaque, en jouant la devise musicale qui lui correspond. Tout possédé est donc tenu de connaître les caractéristiques de ces divers esprits ou dieux pour permettre aux participants de les identifier à travers sa gestuelle. Plus ces esprits ou dieux sont nombreux, moins leurs traits spécifiques sont développés.

Un lien matrimonial inverse de celui du chamane

Le possédé « épousé »

Dans la possession, la principale relation de « contact direct » est souvent conçue sur un modèle matrimonial inverse de celui qui vaut pour le chamane : le possédé, qu'il soit homme ou femme, est considéré comme « épousé » par l'esprit ou le dieu qui le légitime dans sa position de possédé.

Il en est ainsi dans le vaudou haïtien, comme dans le culte des *rab* au Sénégal ou celui des *zar* en Éthiopie ou encore dans celui des *naq* en Birmanie, tous cultes bien établis, que ce soit en milieu chrétien, en milieu islamisé ou en milieu bouddhisé.

L'exemple birman

Dans le culte birman des trente-sept *naq*, les possédés sont appelés *naguedo*, « épouses de *naq* », quel que soit leur sexe. Les *naq* sont des esprits masculins censés s'incarner le temps du rituel dans leurs « épouses ». Issus d'âmes d'humains morts de malemort, ils sont dits avoir été installés comme figures de culte par la royauté birmane. Leur culte représente l'intégration de cultes tutélaires locaux à la structure de la royauté dans un cadre pleinement bouddhique[4].

Le possédé « chevauché »

Parfois, la métaphore matrimoniale alterne avec la métaphore équestre de l'esprit cavalier chevauchant le possédé monture. La métaphore équestre est moins contraignante sur le plan institutionnel et moins formellement ritualisée. Elle est de ce fait plus adaptée pour faire place aux incessants nouveaux partenaires spirituels que la situation coloniale fait foisonner.

Le caractère nettement matrimonial de la relation apparaît plus affirmé là où le culte réalise une étroite intégration des éléments nouveaux dans les structures traditionnelles ; en ce cas, les partenaires spirituels sont généralement fixes.

Points communs et variantes

Si beaucoup de cultes de possession sont entièrement féminins, certains sont dirigés par des hommes, comme le culte birman des *naq* l'est par des musiciens masculins.

Chez les Yoruba du Bénin, les groupes cultuels rassemblent des femmes « possédées » par des êtres spirituels qui sont considérés comme leurs époux spirituels tout en étant par ailleurs censés être aussi leurs ancêtres.

À Taïwan, lorsque l'agriculture est devenue le mode de subsistance principal des Puyuma, les femmes ont pris en charge les rituels populaires de type chamanique et les hommes ont conservé la direction des rituels communautaires[5]. Il en va de même chez leurs voisins Kavalan.

C'est une autre configuration encore que représente le chamane ouzbek rencontré par Vladimir Basilov dans la vallée du Ferghana en 1968 : bon musulman polygyne et bon père de famille, il s'habille en femme pour accomplir ses rituels car tel est le désir des esprits grâce auxquels il peut soulager les gens des maux dont ils souffrent.

Une « soumission » passive

Contrairement au chamane qui mène une quête active dans le monde des espèces sauvages, le possédé, de par sa fonction, est voué à faire preuve de soumission à l'esprit ou à la divinité qui le « possède ». Il est dit subir son emprise sans pouvoir lui résister.

Une attitude conventionnelle

Cette attitude est donc aussi conventionnelle que l'attitude de « maîtrise » des esprits attribuée à tout chamane. L'une et l'autre sont sans rapport avec la psychologie personnelle du spécialiste. Ce sont les attitudes prescrites pour leur fonction et ils les adoptent comme telles.

Le possédé est supposé ne garder aucun souvenir de son état de possédé, une fois la phase de possession passée ; il lui faut en effet ignorer ce que son propre corps a fait lorsqu'il était « possédé » ; s'en souvenir serait démentir que c'est un être spirituel qui dansait en lui ; ce serait se nier en tant que « possédé ».

L'autorité absolue des esprits

Dans la mesure où, comme le chamane, le possédé peut être considéré comme représentant sa communauté face aux instances spirituelles, on peut dire que tout dans le rituel de possession souligne que c'est à elles que revient l'autorité absolue, sans possibilité pour le représentant humain de négocier. C'est donc un rapport au monde inverse de celui qui prévaut dans le chamanisme.

Esprits « avocats » du pouvoir politique

Dans les Andes boliviennes, le spécialiste *yatiri*, qui tient par ailleurs à la fois du chamane et du possédé, est censé lors du rituel parler au nom d'esprits appelés *abogados.* Ceux-ci, liés au saint chrétien Santiago, sont les avocats des instances politiques et judiciaires officielles. Ce que le *yatiri* dit en leur nom est considéré comme incontestable et ne donne pas lieu à négociation[6].

L'arrière-plan de ce genre de culte rappelle celui qui avait incité jadis les Bouriates à s'opposer comme « peuple à chamanes », libre, aux « peuples à Dieu », soumis.

Retour à « chamanisme »

Rejet du vocabulaire de la possession

Depuis la décolonisation, le terme « possession » a été peu à peu abandonné au profit de celui de « chamanisme » dans les travaux sur les religions fondées sur le « contact direct ».

Chez les peuples décolonisés, le rejet du vocabulaire de la possession a fusionné avec celui de la passivité, de l'aliénation et de l'impuissance associées à cette forme de culte. Par contraste, l'adoption du vocabulaire du chamanisme favorisait celle d'une attitude volontariste, optimiste, dynamique et innovante – ardente notamment à revendiquer les droits ethniques sur les espaces naturels –, au risque d'être subversive.

Le rejet de « possession », toutefois, caractérise surtout le discours académique et celui des élites des sociétés concernées. Il n'empêche pas forcément le maintien ou le retour de pratiques relevant formellement du registre de la possession dans la réalité, y compris en milieu urbain.

Chamanes « possédés »

Le culte vietnamien de la Sainte-Mère, qui était naguère présenté sous l'étiquette de la possession, l'est aujourd'hui sous celle de chamanisme par les spécialistes autochtones : lors de son rite principal, *hau dong*, les chamanes, hommes ou femmes, tous habillés et maquillés en femmes, sont possédés successivement par plusieurs esprits ou divinités dont ils revêtent les vêtements et adoptent la gestuelle[7].

Formes de persistance ou de résurgence

On rencontre de nos jours chez différents groupes ethniques d'Iran des cultes dits de *zar* à vocation thérapeutique. Ces cultes, qui ne font référence ni à la pensée ni aux textes sacrés islamiques, visent à délivrer les vivants de souffrances causées par la présence de djinns dans leur corps. Non documentés avant la révolution iranienne de 1978-1979, ces cultes ont fait l'objet de films ethnographiques depuis[8].

Le catholicisme aussi sert parfois de cadre à des scènes de possession. En Inde du Sud, des rondes de possession se déroulent dans un sanctuaire catholique dédié à saint Antoine de Padoue en milieu hindou. Ce saint, vénéré pour ses pouvoirs de thaumaturge et d'exorciste, est doté d'un rôle dans le traitement des troubles psychiques[9].

Les cultes de vision

Tel est le nom proposé par André Mary[10] pour qualifier des cultes « traditionnels » qui sont classés d'ordinaire dans la vaste catégorie chamanisme et possession, comme le culte du *peyotl* des Indiens d'Amérique centrale ou le rituel initiatique du *bwiti* pratiqué au Gabon et au Cameroun. Ils reposent non sur un « contact direct » avec des êtres spirituels identifiables, mais sur l'absorption de substances productrices de « visions », tirées du *peyotl* dans un cas, de l'*iboga-eboga* dans l'autre.

À noter

En contexte christianisé, ces plantes sacrées sont assimilées à l'hostie et leur consommation à l'eucharistie.

Au Gabon, la vision par l'*eboga* devient, pour l'individu, la « voie royale de la communication avec les esprits et de la guérison ». Le « triomphe » de la vision sur la possession, réservée à des spécialistes, s'analyse comme un signe de « prise de pouvoir » car elle a une dimension active qui permet d'affronter l'infortune et de maîtriser sa vie.

---

1. Alexandre Guillemoz, « Chamanesses et chamanes coréens », *L'Ethnographie*, 87-88 : 175-187, 1982.

2. Vladimir Basilov, *op. cit.*

3. Olivier de Sardan, *op. cit*.

4. Bénédicte Brac de la Perrière, *Les Rituels de possession en Birmanie : du culte d'État aux cérémonies privées*, Paris, Éditions Recherche sur les civilisations, ADPF, 1989.

5. Josiane Cauquelin, « Passage d'une société chamaniste à une société à chamane. L'exemple des Puyuma de Taïwan », Denise Aigle *et al.* (dir.), *La Politique des esprits*, 35-50, *op. cit.*

6. Virginie de Véricourt, *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes*, Paris, L'Harmattan, 2000.

7. Ngo Duyc Thinh, *http://vovworld.vn/en-us/Tags/Ngo-Duc-Thinh.vov*

8. Khosronejad, Séminaire du laboratoire GSRL, 2014.

9. Brigitte Sébastia, communication à l'atelier « La danse comme objet anthropologique », CNRS, 2014.

10. André Mary, « Chamanisme africain et Bwiti *new age* », Katia Buffetrille *et al* (dir.), *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire*, Paris, École pratique des hautes études, 47-63, 2013.

CHAPITRE 9

INNOVATIONS CONTEMPORAINES

Au programme

- **Chamanes urbains, nouveaux chamanes, néochamanes**
- **Le chamanisme, voie de revendication**
- **Thèmes communs**

La fin du XXe siècle, qui voit en Occident décliner les institutions chrétiennes et émerger des mouvements néochamaniques, voit ailleurs dans le monde les peuples décolonisés redécouvrir leurs « religions » et les réactualiser – en partie d'après les modèles de leurs colonisateurs.

Les innovations contemporaines sont multiples, diversifiées et extrêmement mouvantes. Elles touchent le phénomène chamanique sous quasiment tous les aspects. Celui-ci se développe dans les villes comme sur Internet sous des formes inédites mais en se prévalant toujours d'un « contact direct » avec des forces spirituelles et d'un « rapport au monde » respectant l'ordre naturel. Il donne lieu à de nouvelles offres de service et recourt avec aisance aux nouvelles technologies. Fort de l'attraction qu'il exerce sur les élites autochtones, il accompagne souvent des mouvements de construction ethnique ou d'émancipation politique. Mais ces mouvements se heurtent souvent à une dynamique contraire, celle de la mondialisation où l'entraîne le tourisme chamanique.

Chamanes urbains, nouveaux chamanes, néochamanes

Ces trois expressions sont devenues courantes dans les travaux spécialisés à la fin du XXe siècle, mais ne correspondent pas à des distinctions claires.

Visant à exploiter la fonction tout en la modernisant, elles impliquent à la fois une rupture avec ce que l'image du chamane traditionnel a d'obsolète et un ancrage des innovations dans d'authentiques traditions.

La nouveauté réside d'abord dans la substitution progressive du terme « chamane » aux appellations locales – substitution clairement attestée dans toutes les régions du monde depuis les années 2000. Elle réside ensuite dans l'adoption croissante du mode de vie urbain et dans la réceptivité à l'influence des néochamanismes occidentaux.

L'autoproclamation et sa légitimisation

À la différence des chamanes traditionnels conduits vers leur fonction par leur communauté, ceux d'aujourd'hui accèdent en général à la leur par autoproclamation, tout en cherchant à la justifier par référence à un aspect de leur tradition. Ils procèdent par des voies différentes selon les sociétés. Il n'est pas rare, pour un citadin indien ou métis d'Amérique du Sud, d'aller en forêt pour s'y former auprès d'un maître indien et y acquérir les objets rituels idoines, afin d'en revenir en quelque sorte légitimé et opérationnel.

La tendance majeure en Sibérie est de découvrir et révéler l'existence de chamanes parmi ses ascendants (quitte à manipuler sa généalogie), ce qui favorise ensuite l'obtention du soutien de l'entourage.

Les chamanes sibériens d'aujourd'hui

Parmi les chamanes urbains de Sibérie, nombreux sont les intellectuels titulaires d'un doctorat universitaire portant sur la culture de leur peuple. Maîtrisant aussi bien les sources anciennes que les nouvelles technologies, ils publient des ouvrages et créent des sites Internet pour propager leur conception révisée du chamanisme. Certains organisent en outre des stages pratiques à l'intention des étrangers.

De multiples pratiques rémunérées

En ville, d'une manière générale, l'activité chamanique se manifeste essentiellement dans le cadre de rituels privés et rémunérés. Elle est d'une

infinie variété et en renouvellement constant. Elle va, selon les sociétés, de la thérapie individuelle à la quête de succès, au soutien à l'ascension politique en passant par le règlement des problèmes familiaux de la vie quotidienne. Mais elle peut également déborder ces différentes sphères.

Cure et quête de « pouvoirs »

*L'*ayahuasca – *mode amérindien*

En Amérique du Sud, la plupart des praticiens urbains correspondant à la qualification de *curandero*, « chamane guérisseur », sont des métis qui se sont formés auprès de chamanes indiens en forêt. Ils semblent se distinguer surtout par les procédés et produits qu'ils utilisent dans les rituels d'initiation et dans les cures, leur activité principale. Au premier rang des produits utilisés figurent les hallucinogènes, le tabac et la liane *ayahuasca.* Celle-ci a été comparée à l'hostie en tant qu'élément à incorporer pour accroître son savoir et son pouvoir[1].

L'*ayahuasca*, de nos jours, a acquis une renommée mondiale ; la promesse d'un « bénéfice » thérapeutique à attendre de sa consommation joue un rôle central dans le succès des offres de « tourisme chamanique » diffusées auprès du public occidental, tout en servant de masque à leurs fins commerciales[2]. L'association Psychothérapie vigilance en dénonce les dangers et les dérives avec de solides arguments.

*L'*iboga – *mode africain*

En Afrique occidentale, la consommation de l'*iboga* connaît un destin similaire. Via des sites Internet, elle fait l'objet de propositions d'initiation à un *bwiti new age* qualifié de « chamanisme africain ». Sa globalisation est si avancée que des initiés blancs se donnent pour tâche de réapprendre aux Africains les secrets de leur héritage.

Rumeurs de sorcellerie

Partout la perspective thérapeutique est toujours plus ou moins présente. Mais partout aussi son adaptation s'accompagne d'un surcroît de commercialisation et d'une recrudescence des accusations de sorcellerie pour expliquer l'infortune. L'infortune n'est

plus mise sur le compte de châtiments infligés par des êtres spirituels mécontents, mais sur celui de sorts jetés par d’autres humains jaloux ou malveillants.

Régler les problèmes de la vie quotidienne

En Sibérie, les chamanes urbains donnent des « consultations » – souvent dans un local qu’ils louent à plusieurs. Ils proposent des listes de rituels à partir desquelles les clients passent leur commande, effectuant parfois le paiement à l’avance. La demande étant souvent familiale, la consultation l’est également, les motifs pouvant aller d’une querelle conjugale à un problème d’alcoolisme ou de chômage ou à l’opportunité de faire un prêt bancaire.

Obtenir de la « chance »

En Corée, les *mudang* des villes officient seules pour de « petits » rituels divinatoires chez elles ou leurs clients, en général pour des motifs intimes. Elles accomplissent des rituels plus importants avec leurs éventuels disciples et leur groupe de musiciens dans de petits sanctuaires de banlieue ; il est convenu de glisser des billets de banque dans leur ceinture ou leur coiffe au fur et à mesure du déroulement du rituel, selon un montant fixé à l’avance.

La participation à ce type de rituel n’est pas limitée au commanditaire qui doit en être le bénéficiaire, si bien que ces petits sanctuaires accueillent souvent un public extérieur. En effet, ce type de rituel est couramment commandé à des fins qui ne sont ni curatives ni réparatrices mais nettement prospectives, qu’elles soient individuelles ou collectives. L’objet du rituel peut être la réussite aux examens ou l’avenir professionnel d’un enfant, la recherche d’un conjoint, l’ouverture d’un nouveau commerce, une prise de décision importante ou l’extension d’une entreprise : il est attendu de ce type de rituel chamanique, délibérément imprégné d’un volontarisme optimiste, qu’il apporte de la « chance ».

De nouvelles conceptions

Ici encore, aucune généralisation n'est possible. Mais certaines tendances peuvent toutefois être dégagées ; elles coexistent parfois dans les discours des chamanes.

L'invention de figures créatrices

L'une de ces tendances est constituée par l'apparition de figures spirituelles hiérarchiquement supérieures aux esprits et dotées d'un rôle créateur à l'origine du monde ou de l'humanité ; l'invention de dieux créateurs va généralement de pair avec une tentative de construction nationale.

La disparition des noms d'esprits

Une autre tendance consiste à ne plus chercher à identifier des esprits particuliers, tels ceux qui peuplaient les rituels chamaniques d'autrefois. L'énoncé de leurs noms – noms reflétant l'ancrage dans le territoire et la communauté – était alors un atout pour l'efficacité du rituel.

Divers facteurs contribuent à cette disparition des noms d'esprits, à commencer par l'installation en ville et la dissolution des liens de parenté qui s'ensuit. Pour les citadins, repérer des entités à traiter en partenaires spirituels dans un environnement naturel auquel plus rien ne relie n'a pas de sens. La nécessité de répondre aux demandes de clients étrangers, qui ont d'autres références géographiques et parentales, est un autre facteur expliquant la disparition des noms d'esprit.

À noter

Les précisions concernant les esprits devenant alors un embarras, le discours chamanique parle d'« esprits » de façon générique, à la manière des néochamanismes occidentaux ou des sites Internet qui présentent le chamanisme comme une « technique mystique fortement liée aux esprits » et le chamane comme « choisi par les esprits ».

La mention d'« esprit transculturel » ou « transnational » s'est répandue en Sibérie au tournant de notre siècle.

L’apparition de forces impersonnelles

La troisième tendance se manifeste dans l’adoption de notions impersonnelles évoquées par des termes tels que « force » ou « énergie » qui se situent dans la continuité de la notion néochamanique de « pouvoir ». Ces forces impersonnelles sont censées produire dans le corps un effet semblable à celui du « contact direct », notion dénuée de sens en l’absence de partenaire spirituel.

La notion de contact direct s’effaçant avec celle d’esprit, il peut y avoir glissement de la pratique de techniques spirituelles ou mystiques vers la consommation de substances psychotropes.

Corrélativement, pour répondre à l’attente des touristes occidentaux, les nouveaux chamanes se réapproprient la notion de « transe » censée qualifier l’état psychique et physique obtenu.

Écriture, science et technique

Chants et biographies

La pratique de l’écriture est courante chez les chamanes d’aujourd’hui (les *mudang* coréennes s’y adonnent dès les années 1990). Elle est centrée sur deux genres : le récit autobiographique et le recueil de chants. D’une manière générale, les biographies ont un caractère stéréotypé au sein de chaque société. Quant aux recueils de chants, la plupart des chamanes disent les publier « pour les autres » et aucun chamane ne dira devoir ses chants à un recueil : il les aura toujours créés sous l’inspiration spirituelle du moment.

Avec ou sans fil

Avant même la vague du *new age*, fils électriques et transistors avaient fait leur apparition sur la tête de certaines femmes chamanes d’Extrême-Orient : ils permettaient à la radio de transmettre des paroles dites au loin ; signes matériels évoquant des voix sans corps, ils exprimaient la capacité singulière attribuée aux chamanes de « capter » le discours des esprits.

Aujourd’hui, un grand nombre de chamanes urbains font connaître leurs principes et leurs méthodes par des sites Internet. Ils font largement appel

au vocabulaire de la physique et de la biologie (« ondes », « vibrations », « magnétique », « bio- », etc.) pour étayer leurs revendications de scientificité.

Dans la description des visions à attendre de l'*iboga*, les métaphores technologiques ou pseudo-savantes abondent – l'*iboga* « remet à jour le disque dur », « élimine les trous noirs du moi astral »[3].

Le chamanisme, voie de revendication

Aspirations identitaires et nationales

Sous l'effet de la décolonisation ou d'une relative émancipation politique, le chamanisme, retrouvé ou reconstruit, est devenu un support privilégié de revendication. Revendication identitaire et culturelle d'abord, tant chez les peuples indiens d'Amérique du Nord et du Sud que chez les autochtones de Sibérie ou d'Afrique ; c'est un gage de « bantouité » qu'offre le « *Bwiti* culturel » aux peuples du Gabon[4]. Revendication nationale ensuite chez des peuples minoritaires émancipés ou jouissant d'une certaine autonomie politique mais n'ayant pas une religion de statut équivalent à celui des religions universalistes.

Il n'y a toutefois pas d'exemple de construction d'une « religion chamanique nationale », le chamanisme n'offrant d'une manière générale ni figure spirituelle unificatrice ni modèle centralisateur. Le plus souvent, le chamanisme est réactualisé en tant que composante séculière de l'identité nationale fondée sur la culture traditionnelle et combinée avec la pratique d'une religion universaliste. Cette transformation lui préserve une part d'authenticité tout en canalisant sa potentialité subversive.

Un chamanisme national ?

La Mongolie postcommuniste a d'abord soutenu le réveil du bouddhisme présent de longue date sur son sol, mais toujours ressenti comme non autochtone. Elle a accueilli de nombreuses dénominations chrétiennes et vu émerger de nouveaux chamanes indépendants exerçant à titre privé. Des tentatives ont été faites pour transformer le chamanisme en religion vouée au culte du fondateur de la nation, Gengis Khan, et un rituel chamanique officiel s'est tenu à l'occasion de la fête nationale en 2006[5].

Aspects politiques

Des chamanes influents

Il n'est pas rare de nos jours que des chamanes rompus aux réalités contemporaines exercent une influence décisive sur des personnages politiques dans leur pays ou dans des pays étrangers[6], comme d'autres l'avaient fait à des époques bien antérieures de l'histoire, inspirant les décisions des chefs[7].

Des associations de chamanes

Dans les républiques autonomes de Russie fédérale, la législation impose à tout chamane d'être affilié à une association pour exercer en tant que tel.

Pour la plupart, ces associations se font connaître par l'organisation d'un grand rituel collectif permettant à leurs membres et à leurs clients de renouer avec leurs ancêtres et leurs territoires. Mais elles sont en général rivales entre elles – scissions et créations sont fréquentes – et nombre de chamanes s'émancipent au moins en partie de leurs contraintes, une fois leur clientèle constituée. Il n'y a ni tentative de fédération ni formation de confréries. L'influence des néochamanismes y est sensible, la clientèle étrangère (russe et occidentale), importante, et les rapports avec les mouvements néopaïens qui fleurissent en Russie, croissants.

Un chamanisme sans chamanes

En revanche, il n'y a en Russie pratiquement plus de chamanes traditionnels et pas de nouveaux chamanes chez les peuples minoritaires qui n'ont pas de république autonome portant leur nom. Mais la plupart d'entre eux se veulent toujours chamanistes et revendiquent leur culture actuelle comme un « chamanisme sans chamanes ».

Ils conçoivent celui-ci à la fois comme une philosophie et comme une pratique fondée sur l'« harmonie avec la nature », qui s'exprime à l'échelle individuelle dans la vie quotidienne. Ils l'expriment aussi par de grands rituels collectifs comportant des danses et des chants porteurs de l'identité culturelle[8].

Formes hybrides

Chamanismes « chrétiens » non occidentaux

La construction nationale donne lieu à une « christianisation du chamanisme » délibérée en Sibérie postsoviétique. Là, intellectuels et politiques autochtones se sont tournés vers le chamanisme surtout pour s'opposer aux Russes, mais s'inspirent de l'orthodoxie pour donner une place au chamanisme dans les domaines médical et culturel et pour enseigner la morale dans les écoles.

Ainsi, en Iakoutie, des héros d'épopées ont été au début des années 1990 érigés en « dieux créateurs » sous le nom d'*ajyy*. Une liste de « neuf commandements des *ajyy* » inspirés des dix commandements de la Bible a été établie, accompagnée de chants et de manuels rituels. Uvan Shestalov, poète mansi réputé, milite pour la rencontre entre chamanisme ou paganisme et christianisme[9]. Mais ces diverses initiatives n'ont guère d'influence.

De longue date, le chamanisme s'est spontanément christianisé en Amérique indienne, bouddhisé dans toute l'Asie orientale et islamisé en Asie centrale.

À noter

> **En Corée, certains séminaires chrétiens dispensent des enseignements de chamanisme aussi bien que de bouddhisme et de confucianisme[10].**

Sites chamaniques occidentaux : régionalisation, globalisation

Dans l'Occident contemporain, des dizaines de sites Internet font des offres de « chamanisme chrétien ». Certains colorent le chamanisme de nuances particularistes ou régionales : on découvre ici un « chamane celte », là un « chamane basque ». D'autres présentent un chamanisme transnational ou universel qu'ils redécouvrent en puisant dans un fond de mythes et de légendes supposé commun à toute l'humanité païenne.

Thèmes communs

Ainsi le chamanisme se trouve doté d'un contenu repensé dans l'abstrait et reformulé, dont les principaux thèmes sont développés aussi bien par les néochamanes occidentaux que par les nouveaux chamanes des autres régions du monde. Internet facilite leur propagation et leur homogénéisation, mais aussi leur détournement ou leur récupération à de tout autres fins.

Le respect de la nature

Le principal thème commun est celui du respect de la nature. C'est lui qui est à l'origine de l'intérêt du *new age* pour le chamanisme, c'est lui qui fonde les rapprochements entre chamanisme et écologie. Mis sur le compte d'un imaginaire chamaniste universel redécouvert, il est invoqué pour garantir son authenticité et expliquer à la fois sa présence au temps de la préhistoire et son adaptation à la modernité.

Des risques de dérive

Ce thème a souvent été instrumentalisé pour détourner le chamanisme à d'autres fins. À titre d'exemple citons Écoovie, « secte écologiste et shamaniste » créée à Paris en 1978, dont le fondateur, accusé de pédophilie et de rapt d'enfants, est actuellement en fuite.

Créativité artistique et expression des émotions

Le respect de la nature implique celui de la nature humaine. Toute activité ou conduite se réclamant du chamanisme est de ce fait jugée naturelle et authentique. Aussi le chamanisme est-il souvent considéré comme le creuset par excellence de la créativité artistique et de l'expression des émotions. Il est particulièrement associé aux arts de la performance, pour autant qu'ils sont compris comme excluant tout artifice. Ainsi se réactualise la vision mystique de Mircea Eliade : parangon de l'expérience religieuse à l'état brut, le chamanisme l'est aussi de la créativité artistique.

Interconnexion générale

La proximité de la nature met en principe tous les êtres sur un plan d'égalité. Bien des sites chamaniques préconisent une « interconnexion » généralisée à toutes les espèces vivantes, et certains se placent délibérément sous le signe d'animaux sauvages.

La « chance », valeur d'hier et d'aujourd'hui

Cependant, jointe à la conscience de la limitation des ressources naturelles, la proximité de la nature nourrit aussi une vision bien moins égalitaire puisqu'elle autorise l'appel à l'imagination humaine pour trouver à vivre sur terre, comme du temps de la vie de chasse, mais sans se priver des acquis modernes facteurs de bien-être.

L'imagination humaine encourage le recours à des procédures symboliques, le développement de techniques spirituelles, voire suscite l'invention de partenaires fort à propos nommés « surnaturels », comme du temps de la vie de chasse – mais en évitant contraintes et dépendances. Elle ouvre la porte à l'exploitation des différences – mais sans l'obligation de redistribution qui caractérisait la vie de chasse.

Ancrée dans le plus lointain des temps, elle prend appui sur le libéralisme et l'individualisme du monde d'aujourd'hui pour trouver une harmonie avec lui.

La chance, « ici et maintenant »

Ce nœud de valeurs réinstaure la « chance » au premier rang des biens symboliques à attendre d'une démarche spirituelle. Ceux-ci forment une longue série sémantique où la chance, en ce qu'elle se gagne et n'est due qu'à soi, occupe le pôle opposé à la providence qu'un Dieu ou un État dispense.

En écho, l'horizon idéal redevient « ici et maintenant », reléguant dans un autre monde la quête du salut posthume. C'est en cela que pourrait consister ce que le chamanisme a d'irréductiblement élémentaire et subversif.

1. Jean-Pierre Chaumeil, *op. cit*.

2. Jean-Loup Amselle, *Psychotropiques, la fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne*, Paris, Albin Michel, 2013.

3. André Mary, *op.cit*.

4. *Idem*.

5. Isabelle Bianquis et Sedenjav Dulam, « Major State rituals and the reinvention of tradition in contemporary Mongolia », Isabelle Charleux *et al.,* eds., *Representing Power in modern Inner Asia : conventions, alternatives and oppositions*, Belingham, Western Washington University, 2010 et 2013.

6. Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière et Jean-Pierre Chaumeil (dir.), *op. cit*.

7. Nicholas Thomas et Caroline Humphrey, eds., *Shamanism, History and the State*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1993.

8. Alexandra Lavrillier, « Nomadisme et adaptations sédentaires chez les Evenks de Sibérie postsoviétique : “jouer” pour vivre avec et sans chamane », thèse de doctorat en anthropologie, Paris, École pratique des hautes études, 2005.

9. Tatiana Bulgakova, « Revival of christianity and shamanism among the indigenous peoples of Siberia », Lardinois, O. & B. Vermander, eds., *Shamanism & Christianity*, Taipei Ricci Institute, Taipei, 145-162, 2008.

10. Daniel Kister, « Korean shamanism from Christian perspectives », Lardinois, O. & B. Vermander, eds., *Shamanism & Christianity*, Taipei Ricci Institute, Taipei, 145-162, 2008.

BIBLIOGRAPHIE

AIGLE (Denise), BRAC DE LA PERRIÈRE (Bénédicte), CHAUMEIL (Jean-Pierre) (dir.), *La Politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2000.

BASILOV (Vladimir), *Izbranniki duhov [Les élus des esprits],* Moscou, 1984.

BRAC DE LA PERRIÈRE (Bénédicte), *Les Rituels de possession en Birmanie : du culte d'État aux cérémonies privées*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, ADPF, 1989.

CHAUMEIL (Jean-Pierre), *Voir – savoir – pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*, Chêne-Bourg, Georg, 1993.

CULAS (Christian), *Le Messianisme hmong aux* XIXe *et* XXe *siècles*, Paris, CNRS éditions et Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2005.

DEVEREUX (Georges), *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.

ELIADE (Mircea), *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951.

FLAHERTY (Gloria), *Shamanism and the eighteenth century*, Princeton University Press, 1992.

GARRONE (Patrick), *Chamanisme et islam en Asie centrale*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 2000.

GUÉDON (Marie-Françoise), *Le Rêve et la Forêt. Histoires de chamanes nabesna*, Québec, Les Presses de l'université Laval, 2005.

GUILLEMOZ (Alexandre), « Chamanesses et chamanes coréens », *L'Ethnographie*, 87-88 : 175-187, 1982.

HAMAYON (Roberte), *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990.

HAMAYON (Roberte), « Réalités autochtones, réinventions occidentales », *Chamanismes*, 7-54, Paris, PUF, 2003.

JILEK (Wolfgang), « La renaissance des danses chamaniques dans les populations indiennes de l'Amérique du Nord », *Diogène*, 158 : 78-91, 1992.

LEIRIS (Michel), *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Plon, 1958.

LÉVI-STRAUSS (Claude), « Le sorcier et sa magie », *Les Temps modernes*, 41, 1949 : 3-24, et « L'efficacité symbolique », *Revue de l'Histoire des religions*, 135, 1949 : 5-27

LEWIS (Ioan), *Les Religions de l'extase*, Paris, PUF, 1977 [1971].

LOSONCZY (Anne-Marie), *Les Saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre Noirs et Indiens Embera (Choco, Colombie)*, Paris, L'Harmattan, 1997.

LOUDE (Jean-Yves) & LIÈVRE (Viviane), *Le Chamanisme des Kalash du Pakistan*, Éditions du CNRS et Presses universitaires de Lyon, 1990.

MERLI (Laetitia), *De l'ombre à la lumière, de l'individu à la nation*, Paris, Nord-Asie (École pratique des hautes études), 2010.

MÉTRAUX (Alfred), « La comédie rituelle dans la possession », *Diogène*, 11 : 26-49, 1955.

MÉTRAUX (Alfred), « Le mariage mystique dans le Vodou », *Cahiers du sud*, 337 : 410-419, 1956.

MIKHAILOVSKI (V. M.), « Shamanism in Siberia and European Russia, being the second part of Šamanstvo… », *Journal of the Royal Anthropological Society of Great Britain and Ireland*, 24, 1895 : p. 62-100, 126-158.

OLIVIER DE SARDAN (Jean-Pierre), « Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapisation », *L'Homme*, XXXIV/131: 7-27, 1994.

PIMENOVA (Ksenia), *Les sources de savoirs. Le renouveau du bouddhisme et du chamanisme chez les Touvas de la Sibérie du Sud*, thèse de doctorat en sociologie, Paris, EHESS, 2012.

ROUGET (Gilbert), *La Musique et la Transe* (préface de Michel Leiris), Paris, Gallimard, 1990 [1980].

SALES (Anne de), *Je suis né de vos jeux de tambour*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1991.

SALADIN D'ANGLURE (Bernard), « Ijiqqat, voyage au pays de l'invisible inuit », *Etudes/Inuit/Studies* 7, 1, 1983 : 67-83.

STUCKRAD (Kock von), « Le chamanisme occidental moderne et la dialectique de la science rationnelle », *Chamanismes*, 281-301, Paris, PUF, 2003.

THOMAS (Nicholas), HUMPHREY (Caroline), eds, *Shamanism, History and the State*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1993.

Variations chamaniques. Études mongoles et sibériennes, 25 & 26, Nanterre, Société d'ethnologie, 1994 & 1995.

VÉRICOURT (Virginie de), *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes*, Paris, L'Harmattan, 2000.

ZARCONE (Thierry), « Interpénétration du chamanisme et du soufisme dans l'aire turque : "chamanisme soufisé" et "soufisme chamanisé", Denise Aigle *et al.*, *La Politique des esprits*, 383-396, 2000.

ZNAMENSKI (Andrei), *Shamanism and Christianity. Native encounters with Russian Orthodox missions in Siberia and Alaska, 1820-1917*, Westport, Greenwood Press, 1999.

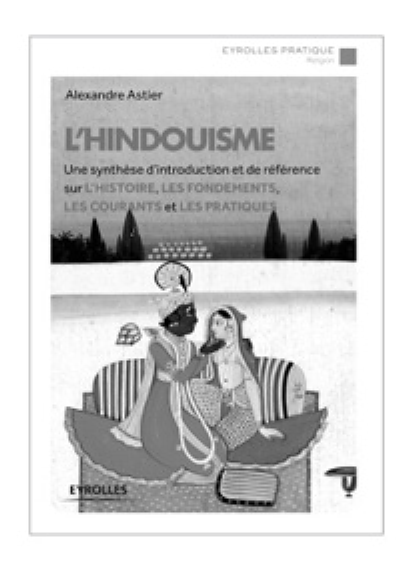
INDEX DES NOTIONS

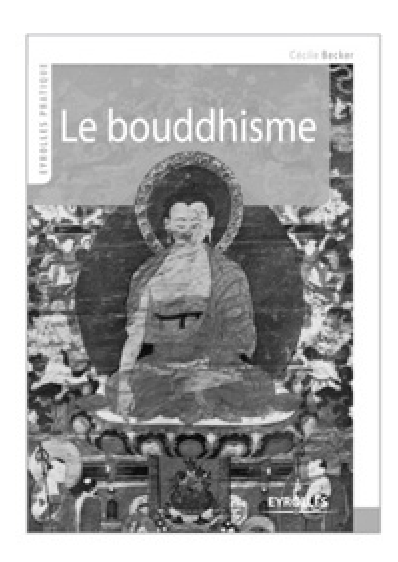
INDEX DES PAYS ET POPULATIONS

V

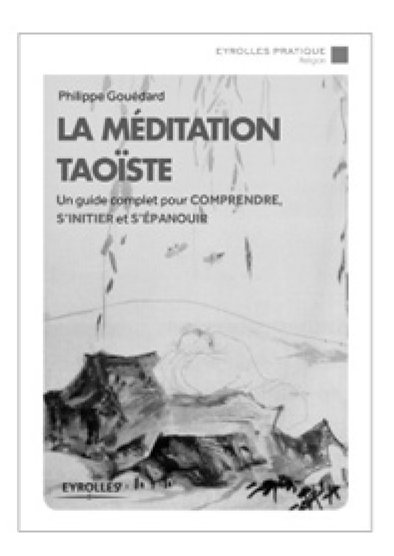
Y

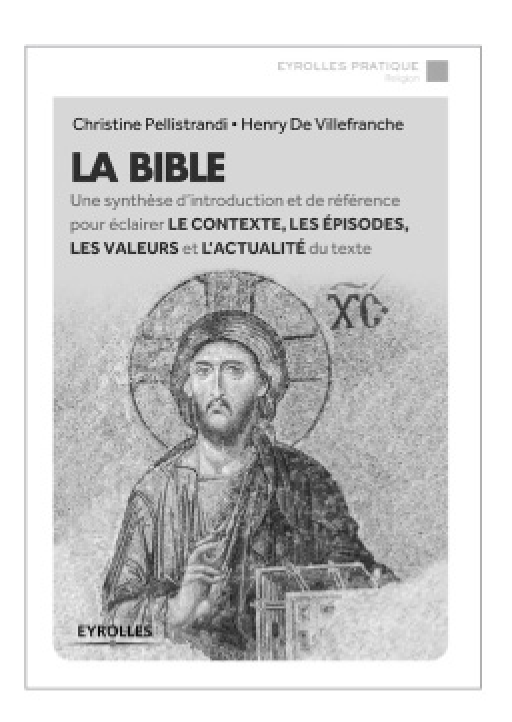
Dans la même collection

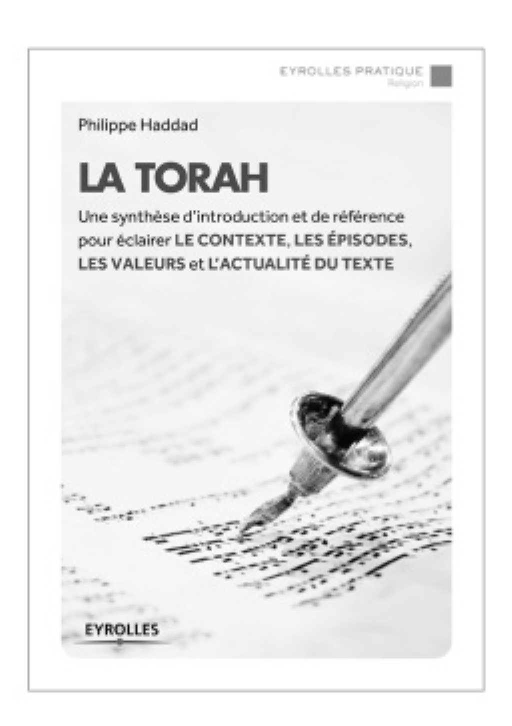


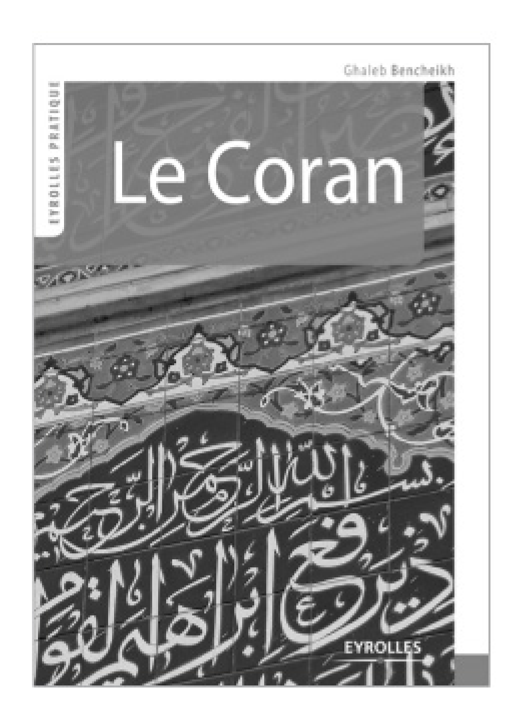


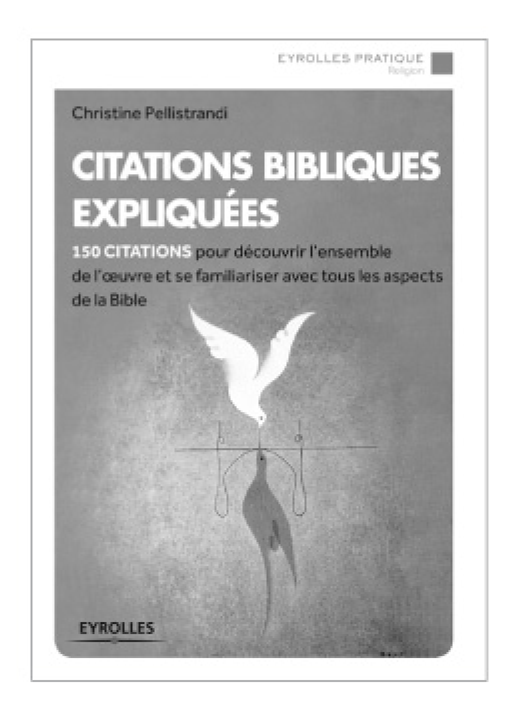


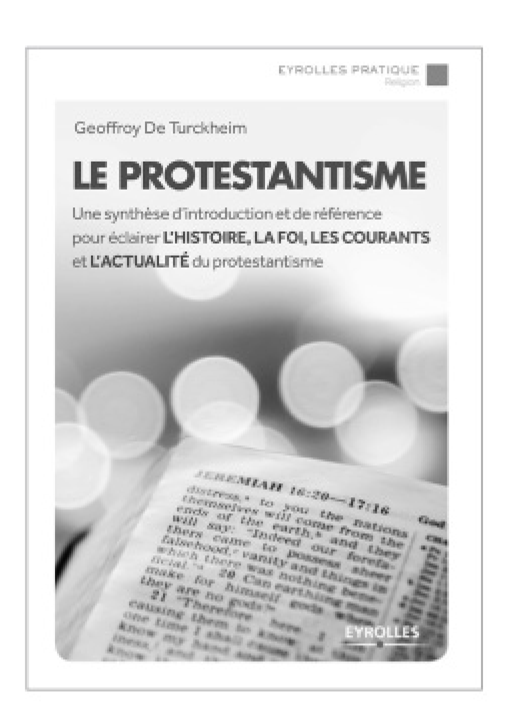


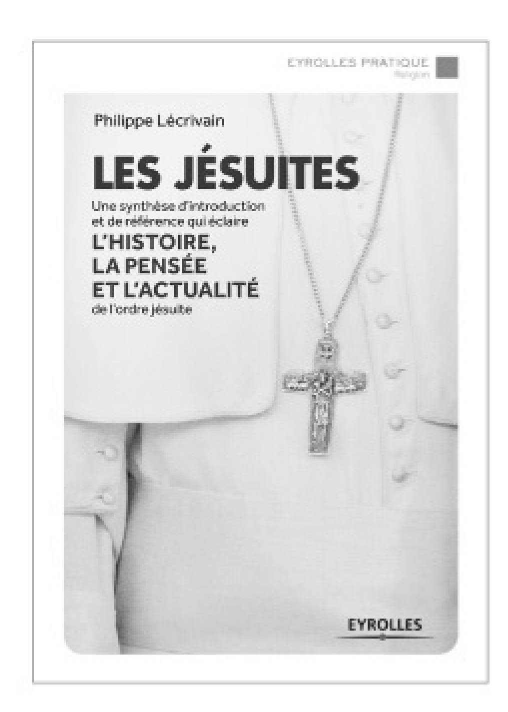

EYROLLES PRATIQUE
Religion
Christine Pellistrandi • Henry De Villefranche
LA BIBLE
Une synthèse d'introduction et de référence pour éclairer LE CONTEXTE, LES ÉPISODES, LES VALEURS et L'ACTUALITÉ du texte
EYROLLES

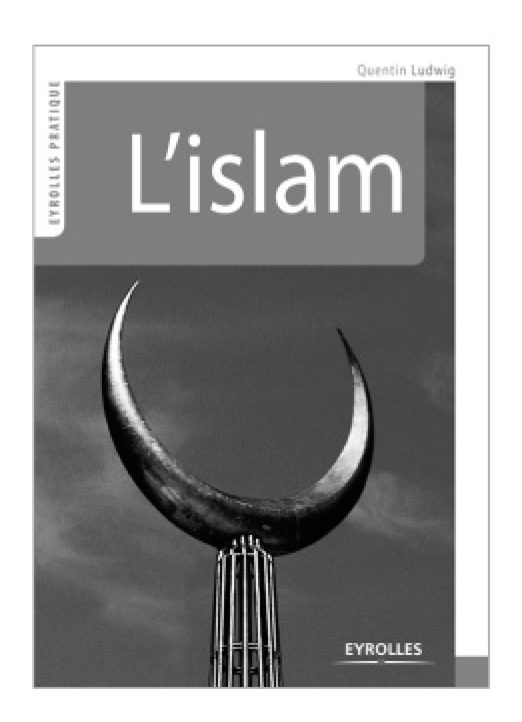

EYROLLES PRATIQUE
Religion
Philippe Haddad
LA TORAH
Une synthèse d'introduction et de référence pour éclairer LE CONTEXTE, LES ÉPISODES, LES VALEURS et L'ACTUALITÉ DU TEXTE
EYROLLES

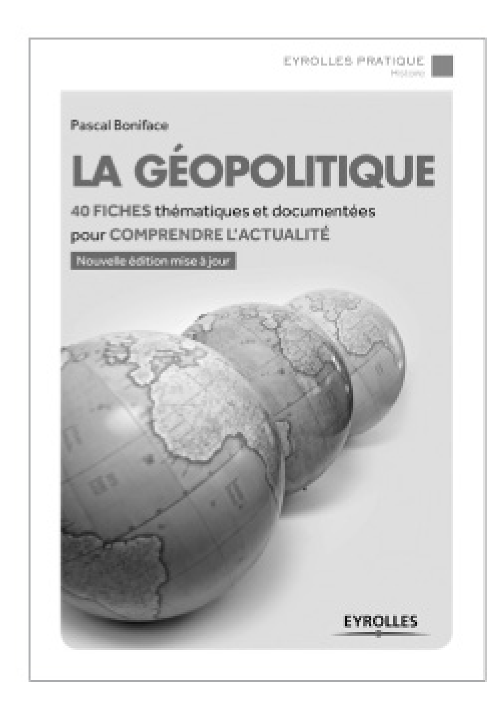

Ghaleb Bencheikh
EYROLLES PRATIQUE
Le Coran
EYROLLES


EYROLLES PRATIQUE
Religion
Christine Pellistrandi
CITATIONS BIBLIQUES EXPLIQUÉES
150 CITATIONS pour découvrir l'ensemble de l'œuvre et se familiariser avec tous les aspects de la Bible
EYROLLES

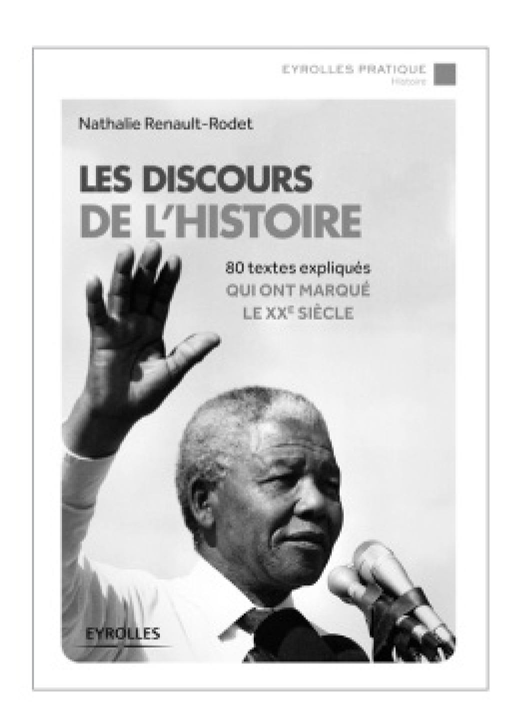

EYROLLES PRATIQUE
Geoffroy De Turckheim
LE PROTESTANTISME
Une synthèse d'introduction et de référence
pour éclairer L'HISTOIRE, LA FOI, LES COURANTS
et L'ACTUALITÉ du protestantisme
JEREMIAH 16:20—17:16
EYROLLES

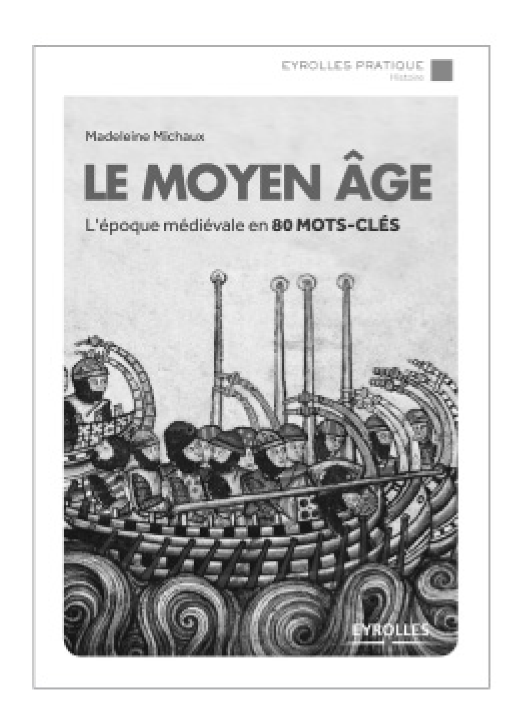

EYROLLES PRATIQUE
Philippe Lécrivain
LES JÉSUITES
Une synthèse d'introduction
et de référence qui éclaire
L'HISTOIRE,
LA PENSÉE
ET L'ACTUALITÉ
de l'ordre jésuite
EYROLLES

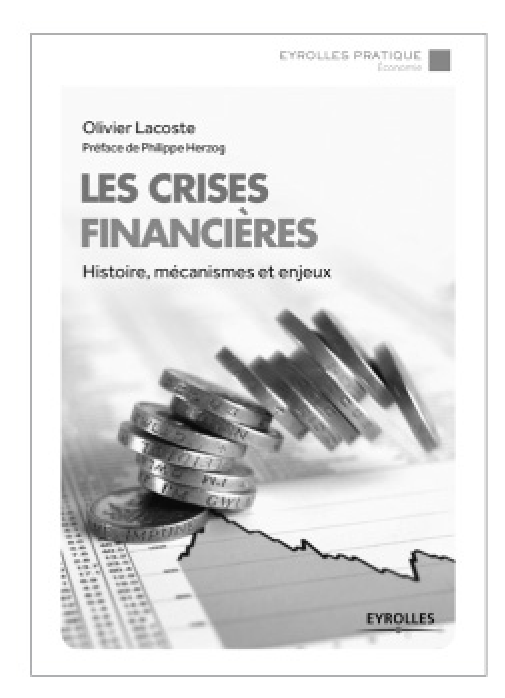

Quentin Ludwig
EYROLLES PRATIQUE
L'islam
EYROLLES

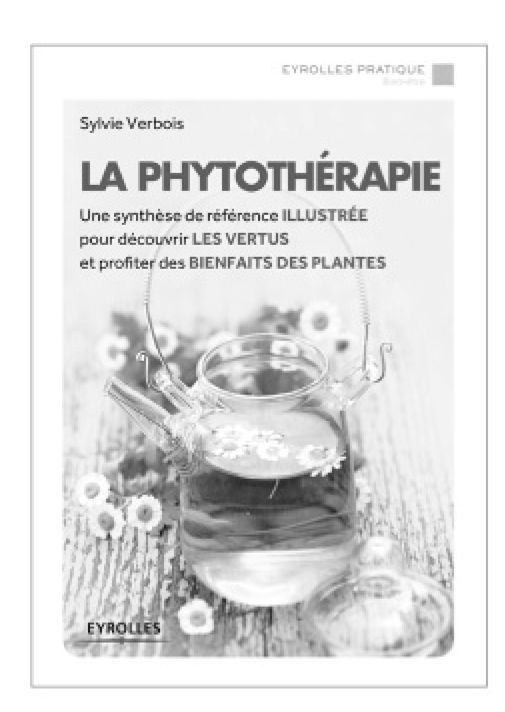

EYROLLES PRATIQUE
Pascal Boniface
LA GÉOPOLITIQUE
40 FICHES thématiques et documentées
pour COMPRENDRE L'ACTUALITÉ
Nouvelle édition mise à jour
EYROLLES


EYROLLES PRATIQUE
Histoire
Franck Segrétain
LA SECONDE GUERRE MONDIALE
De la montée des TOTALITARISMES à la LIBÉRATION
EYROLLES


EYROLLES PRATIQUE
Histoire
Nathalie Renault-Rodet
LES DISCOURS DE L'HISTOIRE
80 textes expliqués QUI ONT MARQUÉ LE XXE SIÈCLE
EYROLLES


EYROLLES PRATIQUE
Histoire
Madeleine Michaux
LE MOYEN ÂGE
L'époque médiévale en 80 MOTS-CLÉS
EYROLLES

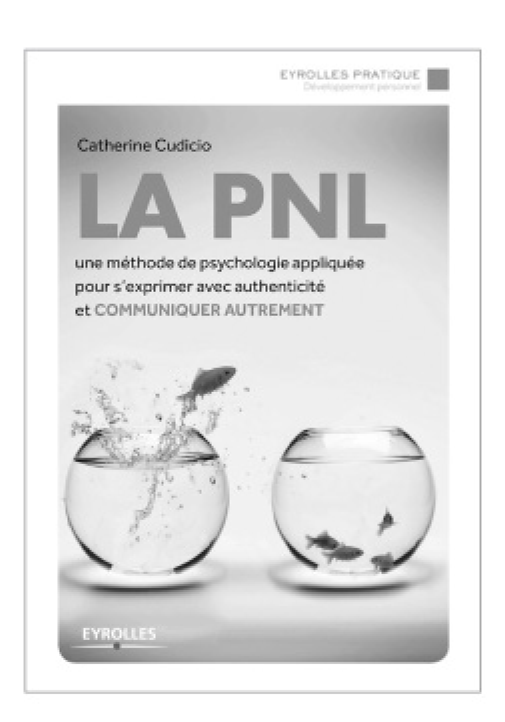

EYROLLES PRATIQUE
Économie
Olivier Lacoste
Préface de Philippe Herzog
LES CRISES FINANCIÈRES
Histoire, mécanismes et enjeux
EYROLLES

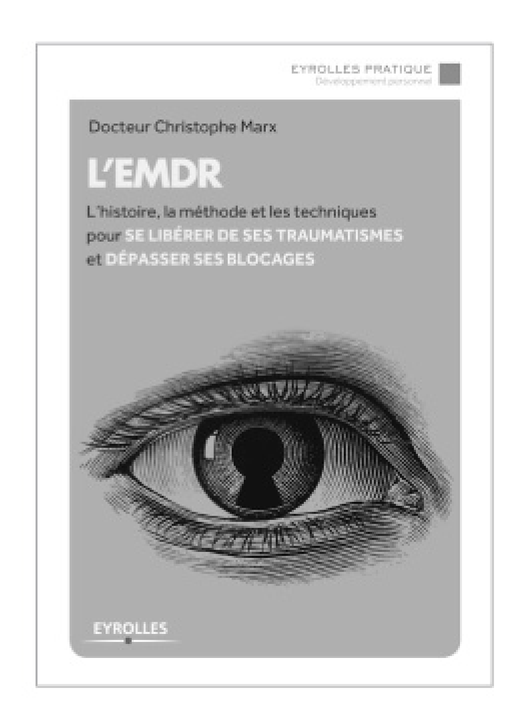

EYROLLES PRATIQUE
Sylvie Verbois
LA PHYTOTHÉRAPIE
Une synthèse de référence ILLUSTRÉE
pour découvrir LES VERTUS
et profiter des BIENFAITS DES PLANTES
EYROLLES


EYROLLES PRATIQUE
Nelly Grosjean
LES HUILES ESSENTIELLES
Se soigner par L'AROMATHÉRAPIE
EYROLLES


EYROLLES PRATIQUE
Ghéorghiï Grigorieff
L'ACUPUNCTURE
Des aiguilles à l'automassage
des points chinois
EYROLLES

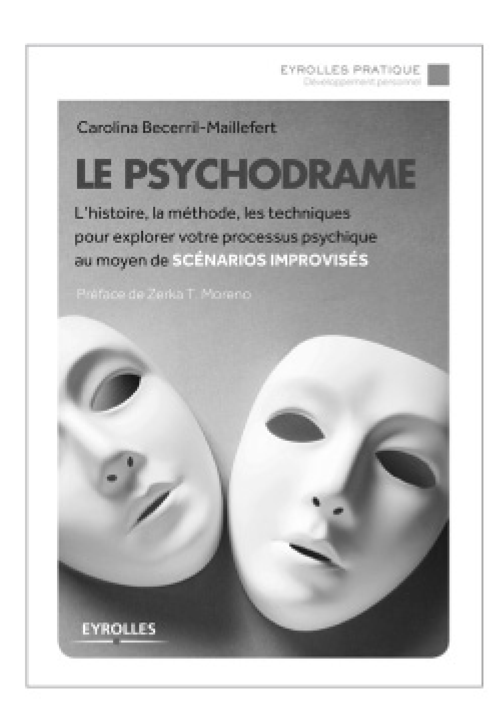

EYROLLES PRATIQUE
Sylvie Verbois
L'ÂYURVEDA
Comprendre les fondements et pratiquer
au quotidien pour profiter des bienfaits
de la MÉDECINE INDIENNE
EYROLLES


EYROLLES PRATIQUE
Développement personnel
Catherine Cudicio
LA PNL
une méthode de psychologie appliquée
pour s'exprimer avec authenticité
et COMMUNIQUER AUTREMENT
EYROLLES

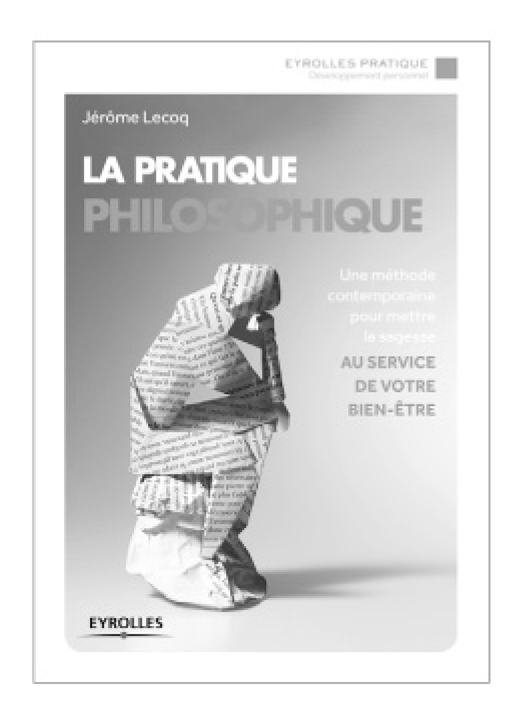

EYROLLES PRATIQUE
Développement personnel
Docteur Christophe Marx
L'EMDR
L'histoire, la méthode et les techniques
pour SE LIBÉRER DE SES TRAUMATISMES
et DÉPASSER SES BLOCAGES
EYROLLES

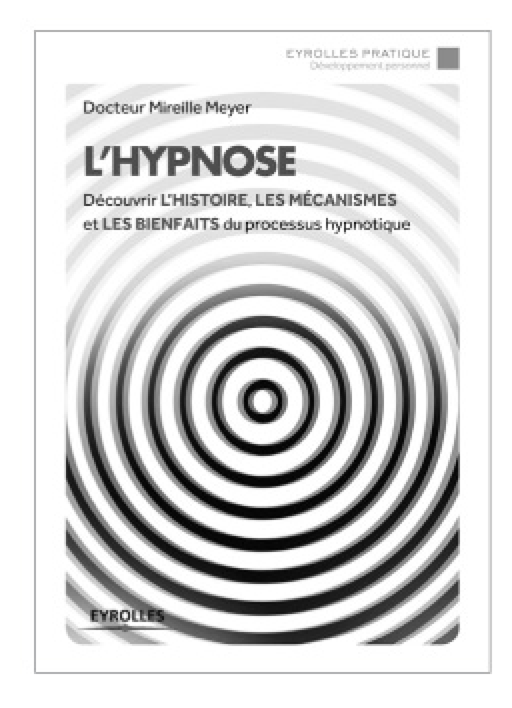

EYROLLES PRATIQUE
Développement personnel
Catherine Cudicio
L'AUTOCOACHING
Découvrez toutes les techniques
pour vous coacher vous-même
et RÉALISER VOTRE PROJET DE VIE
EYROLLES


EYROLLES PRATIQUE
Développement personnel
Agnès Payen de la Garandière
LA SOPHROLOGIE
Découvrez ses différentes techniques
pour RÉCONCILIER CORPS ET ESPRIT
à travers des exercices de relaxation dynamique
Préface du Docteur Raymond Abrezol
EYROLLES

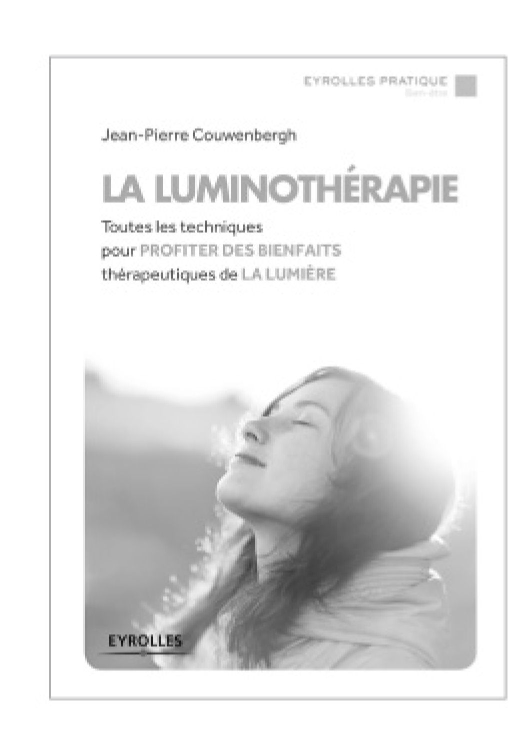

EYROLLES PRATIQUE
Développement personnel
Carolina Becerril-Maillefert
LE PSYCHODRAME
L'histoire, la méthode, les techniques
pour explorer votre processus psychique
au moyen de SCÉNARIOS IMPROVISÉS
Préface de Zerka T. Moreno
EYROLLES


EYROLLES PRATIQUE
Développement personnel
Édith Lecourt
LA MUSICOTHÉRAPIE
Une synthèse d'introduction
et de référence pour découvrir les
VERTUS THÉRAPEUTIQUES
de la musique
EYROLLES


EYROLLES PRATIQUE
Développement personnel
Jérôme Lecoq
LA PRATIQUE
PHILOSOPHIQUE
Une méthode
contemporaine
pour mettre
la sagesse
AU SERVICE
DE VOTRE
BIEN-ÊTRE
EYROLLES

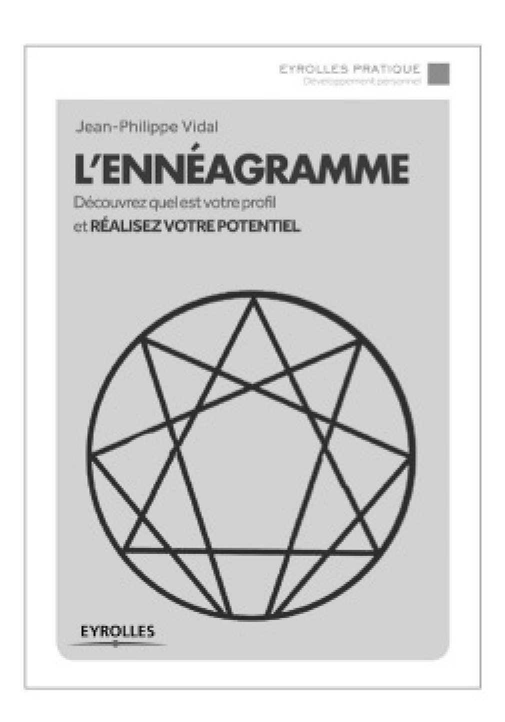

EYROLLES PRATIQUE
Développement personnel
Docteur Mireille Meyer
L'HYPNOSE
Découvrir L'HISTOIRE, LES MÉCANISMES
et LES BIENFAITS du processus hypnotique
EYROLLES


EYROLLES PRATIQUE
Laurence Luyé-Tanet
LA MÉDITATION
Un ART DE VIVRE AU QUOTIDIEN,
pour LÂCHER PRISE et
retrouver le BIEN-ÊTRE dans sa vie
CD AUDIO
OFFERT
EYROLLES


EYROLLES PRATIQUE
Jean-Pierre Couwenbergh
LA LUMINOTHÉRAPIE
Toutes les techniques
pour PROFITER DES BIENFAITS
thérapeutiques de LA LUMIÈRE
EYROLLES


EYROLLES PRATIQUE
Catherine Ballot-Flurin
L'APITHÉRAPIE
Découvrez les bienfaits
des produits de la ruche
grâce aux recettes des apiculteurs
EYROLLES


EYROLLES PRATIQUE
Docteur Dominique-Jean Sayous
L'HOMÉOPATHIE
Tous les remèdes pour GUÉRIR EN DOUCEUR
les MAUX DU QUOTIDIEN
EYROLLES


EYROLLES PRATIQUE
Développement personnel
Jean-Philippe Vidal
L'ENNÉAGRAMME
Découvrez quel est votre profil
et RÉALISEZ VOTRE POTENTIEL
EYROLLES


EYROLLES PRATIQUE
Ésotérisme
Claude Darche
LE TAROT DIVINATOIRE
Une initiation pratique à l'histoire et aux techniques du tarot de Marseille pour
GAGNER EN LUCIDITÉ et
PRENDRE LES BONNES DÉCISIONS
Jeu de cartes offert
EYROLLES


EYROLLES PRATIQUE
Développement personnel
Hélèna Dryburgh
LE THÈME ASTRAL
Une méthode pas à pas pour
MONTER SON THÈME, utiliser son énergie
et ORIENTER POSITIVEMENT SA VIE
EYROLLES


EYROLLES PRATIQUE
Développement personnel
Laurence Dujardin
HO'OPONOPONO
Une méthode SIMPLE ET EFFICACE
pour SE LIBÉRER du poids de sa mémoire
Jeu de cartes détachable offert
EYROLLES